


*Перевод с санскрита,*
*исследование и примечания*
*В. С. СЕМЕНЦОВА*

Издание второе,
исправленное и дополненное

МОСКВА
Издательская фирма
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
1999

УДК 820/89(100-87)
ББК 83.3(5Инд)
Б94

Ответственный редактор
*академик РАН Г.М.Бонгард-Левин*

**Бхагавадгита**. Пер. с санскрита, исслед. и примеч.
Б94 В.С.Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 256 с.
ISBN 5-02-017506-4

Религиозно-философская поэма «Бхагавадгита», входящая в состав великого древнеиндийского эпоса «Махабхарата», переведена В.С.Семенцовым с учетом интерпретаций крупнейших комментаторов и исследователей. Статьи, сопровождающие перевод, намечают новый подход к истолкованию памятника, опирающийся на изучение его функционирования внутри самой культуры.

**ББК 83.3(5Инд)**

ISBN 5-02-017506-4

© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 1999

# ПРЕДИСЛОВИЕ

В начале лета 1984 г., когда В.С.Семенцов принес мне рукопись будущей книги, и было написано это небольшое предисловие. Как всегда, Всеволод Сергеевич был полон интереснейших идей, увлеченно рассказывал о своих творческих планах, новых задуманных им работах. Торопился уехать с семьей в отпуск и просил меня закончить предисловие до его отъезда. Через две недели мы встретились снова. Всеволод Сергеевич выглядел одухотворенным, радовался, что рукопись сдана в издательство. Показал первый вариант своего перевода комментария Рамануджи. И невозможно себе было представить, что это одна из наших последних встреч. Вскоре Всеволод Сергеевич заболел тяжелой и, как оказалось, неизлечимой болезнью.

Книга вышла в 1985 г. Теперь, по прошествии многих лет, выдающийся труд В.С.Семенцова снова увидит свет. Предисловие к книге я решил не менять, оставить текст таким, каким его видел Всеволод Сергеевич.

Проходят годы, но значимость этой книги В.С.Семенцова, как и других его работ, не только сохранилась, но и заметно возросла. Развитие современной индологии подтвердило справедливость многих его идей, они нашли поддержку у крупных исследователей индийской культуры. Сейчас, обращаясь к творческому наследию Всеволода Сергеевича, осознаешь, как много было сделано талантливым ученым за недолгую жизнь. Мера таланта определяется не временны́ми рамками, а новизной высказанных взглядов, постановкой самобытных идей, неординарностью предлагаемых решений. Нет сомнений, что будущие поколения индологов, изучая яркие и глубокие работы В.С.Семенцова, сумеют отдать до́лжное дарованию их автора.

В многовековой истории индийской литературы вряд ли найдется сочинение, которое по своей популярности может сравниться с *Бхагавадгитой*. *Гита* — самый почитаемый, самый дорогой сердцу индийца памятник древней культуры. Не только индусы, но и приверженцы других религиозных течений хорошо знают *Гиту*, люди разного возраста и различных социальных слоев с благоговением относятся к *Гите*, наизусть цитируют шлоки этой поэмы, ищут в ней ответы на волнующие их вопросы. Не случайно в Индии

*Гиту* постоянно переводят, издают, комментируют. Говоря словами Дж.Неру, Индия «всегда находила в „Гите“ что-то живое, что-то, отвечавшее развитию мышления, что-то свежее и применяемое к тем духовным проблемам, над разрешением которых бьется разум»*.

Еще в древности *Гита* вышла за пределы Индии, многие ее версии появились в Юго-Восточной Азии, в XVII в. санскритский текст был переведен на фарси, позднее *Гита* стала популярна и в арабском мире. В Европе поэма становится известной с конца XVIII в., после английского перевода Ч.Уилкинса (1785). Ее поэтичностью и глубиной идей восхищались Гёте и Гердер, ей посвятил большую статью Гегель и специальную книгу В. фон Гумбольдт. В течение XIX (и в еще большей степени — XX) в. продолжают появляться все новые и новые переводы — английские, французские, немецкие, латинский, новогреческий... К настоящему времени число переводов *Гиты* перевалило за полтысячи. Уже в нашу эпоху *Гита* привлекла внимание А.Эйнштейна, А.Швейцера, Т.С.Элиота и других деятелей науки и литературы. В России *Гиту* изучал Л.Толстой, который, как известно, глубоко интересовался индийской философией и религией, знали ее многие крупные русские писатели, поэты, философы.

Чем же объяснить такой авторитет *Гиты*, притягательную силу ее идей? *Гита* — не философский трактат и не последовательное изложение какой-либо религиозной доктрины. Как часть одной из книг она входит в состав великого эпоса — *Махабхараты*. Формально это диалог между Арджуной и Кришной о долге *кшатрия*, о битве Пандавов и Кауравов. Но фактически — это идейно насыщенное произведение о существе морали, о смысле истинной нравственности, о соотношении мирского и божественного, о назначении человека. Свои глубочайшие идеи — о сущности природы и человеческой души, о добре и зле, о жизни и смерти, о пути человека в этом мире *Гита* выражает свободным языком поэтических метафор, вне жесткой системы терминологии. Это обеспечило *Гите* огромную популярность в прошлом; сочетание идейной глубины, поэтической ясности и доступности — все это объясняет, почему и сейчас она притягивает к себе сердца и умы многомиллионных масс Индии, почитателей индийской культуры в других странах.

Однако «легкость», «доступность» *Гиты* во многом кажущиеся. *Гита* — очень непростой, даже загадочный текст. Не случай-

---

* См.: *Дж.Неру*. Открытие Индии. М., 1955, с. 112.

но уже в средние века в Индии появляются многочисленные толкования и комментарии. Первый из них относится к IX в. и связан с именем выдающегося религиозного проповедника и философа Шанкары. К настоящему времени известно несколько десятков средневековых комментариев. Разъясняя трудные шлоки поэмы, комментаторы вместе с тем высказывали свои собственные идеи, «окрашивая» *Гиту* в различные цвета, придавая ей характер разных и даже противоположных и религиозных доктрин, и философских школ. Как разобраться в этом разнообразии мнений, как отделить истинные, соответствующие первоначальному духу *Гиты* толкования от вторичных, заведомо тенденциозных?

За последние двести лет к многим взаимопротиворечивым суждениям прибавились сотни иных как в самой Индии, так и в Европе, в среде ученых-специалистов, изучавших текст с позиций современной филологии, лингвистики, текстологии. Согласно одной из научных теорий, выдвинутых в начале этого века в Германии известным индологом Рихардом Гарбе, в текст памятника за долгие века его существования вкралось множество вставок (добавлений, интерполяций), которые при рассмотрении первоначального, «подлинного» смысла *Гиты* из нее следовало бы исключить. Все это, казалось, выглядит вполне убедительно и логично, поскольку интерполяции в тексте *Гиты*, действительно, имеются, и в этом согласны все специалисты. Но если довести методику Рихарда Гарбе до логического конца — что и было, разумеется, сделано, — то в разряд «позднейших добавлений» попадает свыше 80% стихов поэмы. Что же тогда остается от подлинной *Гиты*? Что в таком случае следует считать истинным «смыслом» сочинения — только ли смысл оставшейся части текста (а он составляет тогда меньше одной пятой всего объема)?

Всеволод Сергеевич Семенцов — сторонник целостности текста *Гиты*. Это единство, согласно его интерпретации, можно обнаружить, если рассматривать текст в неразрывной связи с той культурной традицией, которая сформировала и донесла до нас памятник. На основе тщательного изучения свыше двадцати санскритских комментариев на *Гиту* В.С.Семенцов предлагает свой подход к установлению смысла поэмы. Этот подход он называет функциональным. Суть его состоит в том, что при описании содержания древнего текста необходимо исходить из его применения (функции) внутри той традиции, которая дала ему жизнь. Если следовать предлагаемому методу исследования, то единство текста надо искать не в том, что в Европе принято называть непротиворечивостью, но в самой функции текста. Предложенный

В.С.Семенцовым метод научного анализа *Гиты* — один из возможных путей, объясняющий ряд «загадок» композиции и содержания текста. И весьма существенно, что это исследование выполнено на высоком профессиональном уровне, с большой убедительностью и увлеченностью. Конечно, в книге многое спорно и авторски субъективно, но В.С.Семенцов, посвятивший изучению *Гиты* многие годы работы, имеет полное право на свое слово в «гитоведении».

За пределами книги осталось выявление связей *Гиты* с конкретными религиозно-философскими доктринами, социальной направленности поэмы. Автор не ставил перед собой такой задачи, но она актуальна, и хочется надеяться, что в ближайшее время этот аспект поэмы найдет своего исследователя.

Работа содержит также первую попытку полного поэтического перевода *Бхагавадгиты* на русский язык. Автор не является профессиональным поэтом-переводчиком; поэтому в его переводе неизбежны отдельные просчеты и даже неудачи. Однако в целом такую попытку следует приветствовать — «точность» буквального перевода при всех ее неоспоримых достоинствах может оказаться именно в случае таких текстов, как *Гита*, совсем не точной.

Перевод В.С.Семенцова — результат многолетних исканий и находок, удач и разочарований, обсуждений и споров со своими учителями, коллегами, учениками. Некоторые *шлоки* переводились целыми месяцами, подыскивались необходимый эквивалент, емкий термин, точный эпитет, наиболее приемлемый оборот. Несомненно, что споры и поиски будут продолжаться и дальше. *Гита* — настолько глубокий родник идей, поэтической гармонии и красоты, что к ней можно обращаться постоянно, находить новые содержательные моменты, «игру слов и звуков». Каждое поколение индологов сможет увидеть и понять в *Гите* что-то новое, свое, нами пока еще не выявленное или не до конца познанное. Предложенный В.С.Семенцовым поэтический перевод, безусловно, займет достойное место среди переводов этой древнеиндийской поэмы.

*Академик РАН Г.М.Бонгард-Левин*



# БХАГАВАДГИТА

*Перевод*



Ниже следует стихотворный перевод *Бхагавадгиты*, выполненный размером, близким к оригиналу Вопрос о возможных критериях соответствий между разными системами стихосложения в данном слу чае между древнеиндийской просодией основанной на чередовании долгих и кратких слогов при фиксированном их количестве в строке, с одной стороны, и современной русской просодией, построенной на чередовании ударных и безударных слогов,— с другой, чрезвычайно сложен и пока не имеет удовлетворительного теоретического реше ния На практике каждый переводчик решает его по своему Специфика эпического размера *шлока*, которым написано подавляющее большинство стихов *Гиты*, заключается в том, что долгие и краткие слоги чередуются достаточно свободно *шлока* состоит из двух стихов, или четырех полустиший (*пад*) из которых лишь второе и четвертое имеют фиксированную форму, тогда как в остальных частях *шлоки* долгие и краткие слоги располагаются практически свободно Это дает следующую схему стиха

⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ — — ⏓ || ⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ — ⏑ ⏓ ||

(вторая *пада* может иметь также варианты

⏑ ⏑ ⏑ ⏓, — ⏑ ⏑ ⏓, — — — ⏓,

однако они встречаются гораздо реже, чем основная форма) Притом, как установил еще Ф Корш, количество долгих слогов в каждой *паде* статистически не бывает меньшим, чем три

При попытке воспроизвести эти характеристики *шлоки* средст вами русского языка следует прежде всего решить главный вопрос что может соответствовать в русском стихе чередованию долгих и кратких слогов в санскрите? Очевидно, ничто иное, кроме русского ударного слога, передать санскритский долгий слог не может Исходя из этого, мы устанавливаем не менее трех ударений в каждой строке русского четверостишия, передающего *шлоку*,— поскольку строка соответствует именно *паде* Однако их не должно быть и более трех *, ибо для русского стиха конституирующим является как раз число ударных (точнее, реально и потенциально ударных) слогов в строке Зафиксировав число ударений, мы получаем возможность варьировать число слогов в стихотворной строке этим приемом до некоторой степени воспроизводится вариативность схемы *шлоки* Вместе с тем число слогов в целом должно быть (статистически) фиксированным, таким образом, в нашем переводе 8 сложной *паде*

---

* Например, число ударений в строке у Арнольда также в целом равно трем — ср начало 11 й главы

This, for my *soul*'s peace, have I *heard* from *Thee*,  
The un*folding* of the *My*stery Sup*reme*  
Named Adh*yatman*, compre*hend*ing *which*

соответствует 10 (иногда 9 либо 8 )сложная строка Точно такую же строку выбрал в качестве основного метра Э Арнольд, автор лучшего из существующих стихотворных переводов *Гиты* Поскольку каденция *пад* в *шлоке* опять оказывается не вполне фиксированной (см. схему), то мы принимаем (вслед за предположениями Б Л Смирнова) систему женских (в ряде случаев дактилических) окончаний строк

В *Гите* имеется также ряд мест, написанных размером *триштубх* — 4 *пады* по 11 слогов каждая (см , например, 2 5—8, 11 15—50 и др ) Мы передаем эти стихи четырехударными строками по 11 (иногда 12 или 13) слогов каждая

В целом же при оценке предлагаемой попытки стихотворного перевода одного из авторитетнейших текстов индийской (индуистской) традиции необходимо иметь в виду, что переводчик ставил перед собой цель воспроизвести в первую очередь функциональные особенности оригинала Форма стихов *Гиты* во многом определяется ее функцией эти стихи должны были обладать для успешного заучивания и воспроизведения наизусть такими качествами, как емкость, складность, сравнительная простота синтаксиса и т д Русский читатель, не имеющий возможности пользоваться оригиналом, должен иметь перед собой перевод, воспроизводящий по крайней мере некоторые из указанных особенностей самого текста

Эти же соображения руководили мною и при решении некоторых проблем передачи по русски содержания *Гиты* Ряд трудных для понимания терминов (например, *вибхути, манас, саттва, раджас, тамас* и др ) в одних случаях переводятся на русский язык (разумеется, лишь более или менее адекватно), притом не всегда одним и тем же словом, в других — оставлены без перевода Это сделано для того, чтобы читатель попытался объяснить одни контексты термина с помощью других, но не путем их анализа (как это делает, например, филолог), а, напротив, путем синтеза, стремясь запомнить небольшие куски текста и охватить их единым усилием сознания (психики) Такая работа над терминами даст, по моему, гораздо лучшее их понимание, чем любой понятийный анализ Это замечание относится и к терминам (как, например, *йога, сансара, карма* и др ), до некоторой степени уже получившим права гражданства в европейских языках (и в том числе в русском)

## *Глава 1*

Дхритараштра сказал:

1. Что свершали — скажи, Санджая, —
сыновья мои и Пандавы,
ради битвы сойдясь на поле
Курукшетры, на поле дхармы?

Санджая сказал:

2. Пред собою тогда увидев
строй Пандавов, к бою готовых,
царь к учителю шаг направил,
ему слово Дурьодхана молвил:

3. «Посмотри, учитель, на это
сынов Панду мощное войско!
Ученик твой, потомок Друпады,
его к битве построил искусно.

4. Эти лучники, эти герои
не уступят Арджуне с Бхимой:
здесь Вирата и Ююдхана,
колесничий великий Друпада,

5. Дхриштакету и Чекитана,
и Бенареса царь отважный,
Пуруджит, за ним Кунтибходжа,
бык средь Бхаратов — царь страны Шиби.

6. Вон стоят Юдхаманью смелый,
Уттамоджас несокрушимый,
сын Субхадры, сыны Драупади —
в колесничном бою нет им равных.

7. А вот лучшие среди наших,
знай о них, о дваждырожденный;
их назвав, я тебе перечислю
предводителей нашей рати.

8. Это ты, учитель, и Бхишма,
Карна, Крипа непобедимый,
и Викарна, и Ашваттхаман,
и прославленный сын Сомадатты.

9. И других здесь немало героев,
для меня не щадящих жизни:
они опытны в ратном деле.
всевозможным владеют оружьем.

10. Оба войска сравнив, убедишься —
нас враги превосходят в силе:
ведь у нас во главе — старый Бхишма,
а у них — ужасающий Бхима.

11. Пусть же каждый боец в нашей рати,
где б ему ни пришлось сражаться,
помнит прежде всего о Бхишме,
пусть он Бхишму всегда охраняет».

12. Чтоб вдохнуть ему в сердце отвагу,
львиный клич издал тогда Бхишма,
в свою раковину боевую
протрубил старейшина Куру.

13. Тотчас раковины и литавры,
барабаны, кимвалы, трубы
тишину разорвали на поле —
был их рев громогласный ужасен.

14. Со своей большой колесницы,
запряженной четверкою белой,
Панду сын и потомок Мадху
в свои раковины затрубили.

15. В Девадатту трубил Арджуна,
в Панчаджанью дивную — Кришна;
Волчье Брюхо, убийца свирепый,
дул в гигантскую шанкху Паундру.

16. Кунти праведный сын Юдхиштхира
протрубил в Анантавиджаю,
близнецы Сахадева с Накулой —
в Манипушпаку и Сугхошу.

17. Царь Бенареса, лучник отменный,
колесничий великий Шикхандин,

и Вирата, и Дхриштадьюмна,
с ними Сатьяки непобедимый,

18. И Друпада с сынами Драупади,
и Субхадры сын мощнорукий —
все они, о владыка, разом
в свои раковины затрубили.

19. Этот звук переполнил уныньем
сыновей Дхритараштры несмелых,
тяжким гулом своим, ужасный,
сотрясал он небо и землю.

20. И затем, пред собою увидев
сыновей Дхритараштры в шеренгах,
подняв лук — ибо уж начиналась
между лучниками перестрелка, —

21. Хришикеше промолвил слово
с Хануманом на знамени воин:
«Между армиями поставь
колесницу, Неколебимый.

22. Рассмотреть мне б хотелось поближе
этих воинов, жаждущих битвы;
с ними вскоре померяюсь силой
я в сраженья труде опасном.

23. Я желаю узреть Кауравов,
здесь стоящих, к бою готовых,
всех, стремящихся сделать благо
Дхритараштры зломудрому сыну».

24. О сын Бхараты! Слово такое
услыхав из уст Гудакеши,
колесницу великую Кришна
меж обеих армий поставил,

25. перед воинами и царями
под водительством Бхишмы и Дроны,
и сказал: «Посмотри же, Партха,
на собравшихся вместе Куру!»

26. И тотчас сын Притхи увидел
пред собою отцов и дедов,
также дядей, наставников, братьев,
сыновей, и друзей, и внуков,

27. и товарищей давних, и свекров,
разведенных по ратям враждебным.
Всех их рядом — весь род свой увидев,
сам себя истребить готовый,

28. потрясенный скорбью великой,
сокрушенный, сказал Арджуна:
«Когда вижу я родичей этих,
что сошлись сюда, Кришна, для битвы,

29. мои члены никнут бессильно,
рот от ужаса пересыхает,
сотрясается дрожью тело,
волоски подымаются дыбом.

30. Моя кожа горит; лук Гандиву
эти руки вот-вот уронят;
подкоситься готовы ноги,
как потерянный, ум блуждает.

31. Не провижу благого исхода,
коль убью своих родичей в битве,
отовсюду знамения злые
на меня наступают, Кешава.

32. Я не жажду победы, Кришна!
Ни богатств мне не надо, ни царства.
Что за радость нам в царстве, Говинда,
что за польза в усладах, в жизни?

33. Ведь все те, для кого нам желанны
удовольствия, царство, услады,
здесь сошлись в этих ратях враждебных,
презирая и жизнь и богатства.

34. Здесь отцы и наставники наши,
сыновья здесь стоят и деды,

дядья, внуки, шурины, свекры,
друг на друга восставшие в гневе.

35. Пусть меня убивают; но я их
не убью, о Убийца Мадху!
Над тремя мирами я власти
не желаю. К чему тогда царство?

36. Не прибудет нам радости, Кришна,
от убийства сынов Дхритараштры;
лишь грехи мы свои умножим,
поразив этих воинов гневных.

37. Потому — убивать нам не должно
ни сынов Дхритараштры, ни прочих.
Как мы сможем потом наслаждаться,
осквернив себя родичей кровью?

38. Ослепленные жадностью, эти
уж не видят, не различают
в истреблении рода — скверны
и в предательстве — преступленья.

39. Но ведь мы все то зло провидим,
что грядет от погибели рода:
разве можем мы не отвратиться
от подобного злодеянья?

40. С истреблением рода гибнут
неизменные рода законы;
если ж гибнет закон, то род весь
погружается в беззаконье.

41. С воцарением беззаконья
развращаются женщины рода;
когда женщины рода растлились,
наступает всех варн смешенье.

42. Варн смешенье приводит к аду
весь тот род и губителей рода,
ибо падают в ад их предки
без воды и без жертвенных клецек.

43. Так злодеи, рода убийцы
и виновники варн смешенья
растлевают и каст законы,
и законы вечные рода.

44. О Джанардана! Все те люди,
чьи законы рода растлились,
обретают в аду жилище —
так нас учит святое шрути.

45. Что за грех великий, о, горе,
совершить приготовились все мы!
Ведь родных мы убить готовы,
вожделея услад и царства.

46. Пусть меня, безоружного, ныне
убивают сыны Дхритараштры:
я не стану им сопротивляться —
смерть такая мне будет не в тягость».

47. Так сказав, среди битвы Арджуна
на сиденье упал колесницы,
лук отбросив и стрелы, с душою,
пораженной тяжким страданьем.

## *Глава 2*

Санджая сказал:

1. И когда потрясенный Партха
так сидел, проливая слезы,
преисполненный сострадания, —
ему молвил Убийца Мадху.

Благой Господь сказал:

2. Что за слабость ничтожная в битве
овладела тобой, сын Притхи?
Она в рай не ведет — к позору! —
тебе, арию, не подобает.

3. Малодушию не поддавайся,
не твое это дело: ты воин!

Жалость жалкую сердцем оставив,
встань на битву, Врагов Губитель!

Арджуна сказал

4 Разве смог бы я Бхишму и Дрону,
столь достойных и чтимых старцев,
вот из этого лука стрелою
убивать, о Убийца Мадху?

5 Лучше здесь, в этом мире, просить подаянье,
досточестных наставников не убивая,
их, к добыче стремящихся, если убью я —
этой кровью навек свою пищу измажу

6 *Поразим ли мы их, иль они поразят нас* —
Тяжесть равная наши сердца сокрушает!
Вот сыны Дхритараштры стоят перед нами
их убив, мы убьем в себе жизни желанье

7 Состраданьем душа моя поражена,
страждет ум в ослепленье, не ведая дхармы
Где решенье? Где благо? — меня научи же!
Ученик я твой, Кришна! К тебе припадаю

8 Ибо, пусть я достигну цветущего царства
на земле иль владычества над божествами
все равно — не смогу никогда заглушить
эту боль, что мне чувства сейчас иссушает

Санджая сказал

9 Это слово сказав Хришикеше,
Гудакеша, Врагов Губитель,
«Я не буду сражаться!» — промолвил
и затем погрузился в молчанье

10 И тогда ему, на Курукшетре
так скорбящему всей душою,
Хришикеша, слегка улыбнувшись,
произнес, о сын Бхараты, слово

Благой Господь сказал

11 Говоришь о вещах ты мудрых,
только жалость твоя напрасна,

ни умерших, ни здесь живущих
мудрецы никогда не жалеют

12 Разве был Я когда-то не-бывшим?
или ты? или эти владыки?
Так и в будущем все мы, Партха,
бытия своего не лишимся

13 Словно детство, юность и старость
к воплощенному здесь приходят,
так приходит и новое тело
мудреца этим не озадачить

14 Лишь от внешних предметов бывают
зной и холод, страданье и радость,
но невечны они, преходящи
равнодушен к ним будь, Арджуна

15 Только тот ведь, кто к ним безучастен,
кто в страданье и в радости ровен,
тот бессмертья достичь способен,
тот мудрец, о мой славный витязь

16 То, что есть, никогда не исчезнет,
что не есть — никогда не возникнет,
этих двух состояний основу
ясно видят зрящие сущность

17 То, чем весь этот мир пронизан,
разрушенью, знай, неподвластно,
это непреходящее, Партха,
уничтожить никто не может

18 Лишь тела эти, знай, преходящи
Воплощенного, Он же — вечен
Не погибнет Он, неизмеримый
потому — сражайся без страха!

19 Один мыслит Его убитым,
другой думает «Это убийца»,
в заблужденье и тот, и этот
не убит Он и не убивает

20 Никогда не рождаясь, Он не умирает,
Он не тот, кто, родившись, больше не будет

нерождаемый, вечный, древний, бессмертный,
Он при гибели тела не гибнет.

21. Тот, кто знает Его неизменным,
нерождаемым, неразрушимым, —
разве, Партха, Он убивает?
разве Он побуждает к убийству?

22. Как одежду изношенную бросая,
человек надевает другую,
так, сносив это тленное тело,
Воплощенный в иное вступает.

23. Знай, мечи Его не рассекают,
и огонь не сжигает, Партха;
не увлажняет Его вода,
Его ветер не иссушает.

24. Нерассекаемый, несожигаемый,
неувлажняемый, неиссушаемый,
неколеблем, знай, этот Вечный —
вездесущий, стойкий, нетленный.

25. Его знают невообразимым,
неколеблемым и неизменным;
потому — ты, таким Его распознав,
сокрушаться уж больше не должен.

26. Но и если Его полагаешь
вечно гибнущим, вечно рожденным —
все равно, о могучерукий,
ты не должен о Нем сокрушаться.

27. Неизбежно умрет рожденный,
неизбежно родится умерший;
если ж все это неотвратимо —
то к чему здесь твои сожаленья?

28. Не проявлено тварей начало,
не проявлено их окончанье,
они явлены лишь посредине:
так о чем же тогда сокрушаться?

29. Чудом кто-то Его увидит,
чудом кто-то другой о Нем скажет,
кто-то третий — чудом услышит;
но Его ни один не знает.

30. Когда гибнут тела, Воплощенный
ни в одном из них не умирает;
это значит: о Нем во всех существах
сожалеть ты, Арджуна, не должен.

31. Также, дхарму свою соблюдая,
ты в бою колебаться не смеешь:
помышляя о долге, сражаться —
это благо для кшатрия, Партха!

32. Когда в битву такую вступает,
исполняется радости кшатрий,
словно дверь приоткрытую рая
пред собою увидел внезапно.

33. Если ж ты эту славную битву
вопреки своей дхарме покинешь —
то, свой варновый долг и славу
погубив, лишь грехом осквернишься.

34. Твое имя хулить и бесславить
будут люди не переставая;
благородному же бесславье
отвратительней даже смерти.

35. Колесничие могут подумать,
что ты в бой не вступил, испугавшись;
те, кто прежде тебя почитали,
презирать тебя станут, Партха!

36. А враги, над тобой потешаясь,
слов обидных не пожалеют,
силу, доблесть твою ругая;
что ж больнее, скажи, чем это?

37. Победив — насладишься ты царством;
коль убьют тебя — рая достигнешь;

так не медли — скорей решайся!
Подымайся на битву, сын Кунти!

38 Уравняв с пораженьем победу,
с болью — радость с потерей — добычу,
начинай свою битву, кшатрий!
И тогда к тебе грех не пристанет

39 Эту мысль рассужденьем изведав,
распознай теперь в практике йоги,
этой мысли усильем, Партха,
ты разрушишь все узы кармы

40 То, что сделано, здесь не гибнет,
здесь помех на пути не бывает,
этой дхармы даже частица
от великого страха избавит

41 Превращенная здесь в решимость,
мысль единственна, радость Куру,
мысли ж тех, кто решимостью беден, —
нескончаемы, многоветвисты

42 Речь иная слышна от безумцев,
похотливых, стремящихся к раю,
погруженных лишь в слово Веды,
«Больше нет ничего» — говорящих,

43 их ученье цветисто, но тщетно
совершением многих обрядов
оно к власти стремится, к усладам,
а ведет лишь к цепи рождений

44 Те, кто этим свой ум погубили,
к наслаждениям чувств привязавшись,
никогда не достигнут самадхи —
равновесия мысли активной

45 На три гуны направлены Веды
отрешись от трех гун, Арджуна!
Будь недвойствен, чужд обретенью,
полон саттвы, всегда обуздан!

46 Если людям полезен колодец,
изобильно водою текущий,
то и в Ведах не меньше пользы
для разумного брахмана, Партха

47 Лишь на действие будь направлен,
от плода же его отвращайся,
пусть плоды тебя не увлекают,
но не будь и бездействием скован

48 От привязанностей свободен
в йоге стоек, свершай деянья,
уравняв неудачу с удачей
эта ровность зовется йогой

49 Когда мысль успокоена в йоге,
она действия все превосходит,
цель поставь пред собой — йогу мысли,
кто к плодам устремляется — жалок

50 Равновесие мысли бесстрастной
злых и добрых деяний не знает,
устремляйся же к йоге, Арджуна!
Йога — это в деяньях искусность

51 От плода отвратившись деяний,
в йоге мысль свою обуздавши,
разорвав цепь смертей и рождений,
мудрецы достигают покоя

52 И когда твоя мысль осилит
заблуждений поток многоводный,
ты тогда ощутишь безразличье
ко всему, что услышишь иль слышал

53 Равнодушную к слову Веды,
когда мысль ты свою неподвижно
установишь, Партха, в самадхи, -
это значит, ты йоги достигнешь

Арджуна сказал

54 Целиком погруженный в самадхи,
нерассеянный мыслью — каков он?

Стойкий в мудрости — как говорит он?
Как сидит он? Как ходит подвижник?

Благой Господь сказал

55 Если муж себя очищает
от страстей, проникающих в сердце
пребывая в себе, рад собою,
это значит он в мудрости стоек

56 Неколеблемый сердцем в страданьях,
в удовольствиях не вожделея,
кто без страсти, без гнева, без страха —
вот молчальник, чье знание стойко

57 Отрешившийся от вожделений,
кто не радуется, не тоскует,
обретая благое иль злое, —
вот подвижник, в мудрости стойкий

58 Кто все чувства, от их предметов
отвлекая, вовнутрь вбирает,
словно члены свои черепаха, —
вот подвижник, в мудрости стойкий

59 От того, кто лишен ощущений,
отступают всех чувств предметы,
остается к ним жажда, но Высшее
созерцающий — жажду теряет

60 Ибо даже у мудрого мужа,
у подвижника даже, сын Притхи,
эти бурные чувства силой
похищают нестойкое сердце

61 Пусть сидит обуздавший чувства,
обо Мне лишь одном помышляя,
ведь кому эти чувства подвластны —
тот подвижник, в мудрости стойкий

62 Тот бывает к предметам привязан,
кто их часто в уме вращает,

за привязанностью вожделенье
наступает, гнев порождая

63 Гнев, возникнув, ведет к ослепленью,
ослепление — память губит,
гибель памяти — мысли гибель,
вместе с ней — человек погибает

64 Победивший себя, свои чувства
власти атмана подчинивший,
отрешенный от гнева и страсти,
человек чистоту обретает

65 С чистотой для него приходит
от скорбей всех освобожденье
ведь в уме просветленном вскоре
установится мысль недвижно

66 У того, кто не стоек в йоге,
созерцания нет, нет и мысли,
для того, кто лишен созерцанья,
гибнет мир, а за ним и радость

67 Ибо если подвижные чувства
за собой увлекают сердце,
они мудрость его уносят,
словно лодку на озере — ветер

68 Это значит, могучерукий,
лишь тогда будет стойкой мудрость,
когда муж свои чувства заставит
от предметов всех отвернуться

69 Когда ночь для существ наступает —
тогда бодрствует зрящий муни,
но едва они все проснутся —
засыпает подвижник стойкий

70 Океан полноводные реки
принимает, но сам недвижен,

тот, в кого так впадают желанья,
остается, бесстрастный, в покое.

71. Только тот, кто, отбросив желанья,
пребывает без вожделений,
без стяжаний, без самости, Партха, —
этот муж покой обретает.

72. Это — Брахмана состоянье,
кто достиг его — тот не погибнет;
пребывая в нем даже в час смерти,
входят йогины в Брахманирвану.

## *Глава 3*

Арджуна сказал:

1. Если учишь ты, что созерцанье
все деяния превосходит,
то зачем же меня побуждаешь
к столь ужасному делу, Кешава?

2. Этим странным противоречьем
мою мысль ты, Кешава, смущаешь.
Несомненности жажду я сердцем —
в ней одной обретается благо.

Благой Господь сказал:

3. Для санкхьяиков — йога знанья,
йога действия же — для аскетов:
эти два пути к совершенству
проповеданы мною в мире.

4. Человек, отвергающий действия,
никогда не придет к недеянью:
ведь сама по себе отрешенность
к совершенству его не приводит.

5. Три природой рожденные гуны
понуждают всех тварей к деяньям.
Потому — человек ни мгновенья
в недеяньи пребыть не сможет.

6. Подчинивший лишь органы действий,
если в сердце своем продолжает
чувств объектами услаждаться, —
я его назову лицемером.

7. Если муж, обуздав сердцем чувства,
начинает затем карма-йогу,
упражняя все органы действий,
непривязанный, он — превосходен.

8. Совершай неизбежное действие,
оно лучше бездействия, Партха:
ведь и тело твое погибнет,
коль от действий ты отрешишься.

9. Кроме действий, что лишь ради жертвы,
этот мир цепью действий скован:
потому — ради жертвы действуй,
все привязанности покинув.

10. Ибо некогда тварей Владыка,
их создав вместе с жертвой, молвил:
«Ее помощью преуспевайте!
Это ваша корова желаний».

11. Жертвой боги пусть вас питают,
вы же — ею богов питайте;
так, всегда помогая друг другу,
вы достигнете Высшего Блага.

12. Ниспошлют вам желанные блага
подкрепленные жертвой боги;
тот поистине вор, кто вкушает
их дары, не даря им ответно.

13. Все грехи истребляют святые,
жертв остатки вкушая с верой,
но лишь грех поедают злые,
для себя только стряпая пищу.

14. Существа возникают от пищи,
пища вся от дождя бывает,

проливается дождь от жертвы,
жертв источник — священное действо.

15. Это действо Брахман рождает,
сам рождаясь от Вечного Слога,
потому — всюду сущий Брахман
установлен вечно на жертве.

16. Колесо это жертв и действий
если здесь человек не вращает,
он, недобрый, привязанный к чувствам,
о сын Притхи, живет напрасно.

17. Но вот муж, которому атман
все услады и радость дарует,
кто лишь атманом, Партха, доволен, —
для него неважны предписанья.

18. Для себя он не видит цели
ни в деянье, ни в недеянье;
от существ никаких в этом мире,
Партха, тот человек не зависит.

19. Совершай, же, что следует, Партха,
ни к чему никогда не привязан;
отрешенный, свершая деянья,
обретает нетленное благо.

20. Путем действия Джанака мудрый
и иные пришли к совершенству:
поступай так и ты, сын Притхи,
укрепляя миров целокупность.

21. В этом мире — что делает лучший,
совершать начинают другие:
он являет пример делами,
а они ему все подражают.

22. В трех мирах отыскать невозможно
ничего, что свершить бы Я должен,

ничего, чем бы не обладал Я, —
все же в действии Я пребываю.

23. Если б Я не вращал, Арджуна,
колесо своих дел прилежно —
по пути Моему бы тотчас
устремились повсюду люди.

24. Стоит Мне устраниться от действий —
все три мира, Партха, погибнут!
Так Я стал бы причиной смуты
и губителем этой вселенной.

25. Точно так же как муж заблудший
поступает, действием скован, —
непривязан, пусть действует мудрый,
укрепляя миров целокупность.

26. Мудрый йогин, в делах искусный,
пусть людей к делам побуждает,
пусть бездействием не смутит он
простаков — тех, кто действием связан.

27. Слеп душою, самости полный,
мнит невежда: «Я деятель действий!»
Он не знает, что действия всюду
совершают пракрити гуны.

28. Тот, кто ведает суть неслиянья
гун и действий с атманом, Партха,
пребывает свободным, помня:
«Это гуны вращаются в гунах».

29. К гунам пракрити в рабство впадают
ослепленные гун круженьем;
их, неумных, знанием бедных,
пусть мудрец никогда не смущает.

30. Только атмана мыслью зная,
на Меня возложив все деянья,

без желаний, ничем не владея,
на сраженье вставай без страха!

31 Тех, кто следует неуклонно
по пути, указанном Мною,
независтливых, полных веры,
никогда не свяжут деянья

32 Но все те, кто, Мое ученье
осуждая, Мой путь не приемлют, —
они, к знанью всегда слепые,
погибают, знай, безвозвратно

33 Даже знающий действует, Партха,
со своим естеством в согласье,
твари следуют все природе,
подавлять ее было б странно!

34 Но смотри пребывают в чувствах
страсть и ненависть к их предметам,
для подвижника обе враждебны —
пусть он власти их не поддается

35 Лучше плохо свершать свою дхарму,
чем в чужой преуспеть, Арджуна
путь другого, Партха, опасен,
смерть принять на своем пути — благо

Арджуна сказал

36 Но тогда под влияньем чего же
человек в мире грех совершает?
Что за сила его толкает
прямо в грех, как бы против воли?

Благой Господь сказал

37 Это злоба и вожделенье —
порождения гуны раджас
ненасытна она, многогрешна
Раджас этот — твой враг, Арджуна

38 Словно пламя окутано дымом,
словно зеркало — пыли покровом,

как зародыш обернут последом —
в мире все вожделеньем покрыто

39 Этим вечным врагом, сын Кунти,
знанье мудрых окутано в мире,
словно пламенем ненасытным,
вожделения облик принявшим

40 Чувства, манас и орган мысли —
такова вожделенья опора,
ослепляет оно, Арджуна,
воплощенного, знанье окутав

41 Потому бык средь Бхаратов, прежде
обуздав свои бурные чувства,
сокруши затем эту скверну,
что и знанье и мудрость губит

42 Высоки — полагают — чувства,
еще выше, чем чувства, сердце,
выше сердца находится буддхи,
еще выше стоит вожделенье

43 Распознав то, что выше буддхи,
укрепив своим атманом атман,
порази же врага, мощнорукий,
столь упорного — вожделенье

## *Глава 4*

Благой Господь сказал

1 Эту непреходящую йогу
Я в начале сказал Вивасвату,
Вивасват сообщил ее Ману,
мудрый Ману поведал Икшваку

2 Друг от друга перенимая,
ее знали цари-провидцы,
постепенно за долгое время
эта йога пришла в упадок

3. Эту древнюю йогу сегодня
Я тебе возвестил, Арджуна.
Лишь тебе Я доверил, о бхакт Мой,
величайшую эту тайну.

Арджуна сказал:

4. Но ведь жил Вивасват много раньше
Твоего в этом мире рожденья,
как же мог Ты ему «в начале»
эту древнюю йогу поведать?

Благой Господь сказал:

5. Много раз Я являлся в мире,
много раз приходил ты к рожденью,
но рождений ты прошлых не знаешь.
Это знанье лишь мне открыто.

6. Пребывая всей твари владыкой
нерожденным, нетленным, вечным,
Я внутри Мне подвластной природы
своей майей себя рождаю.

7. Всякий раз, когда в этом мире
наступает дхармы упадок,
когда нагло порок торжествует,
Я себя порождаю, Арджуна.

8. Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восставить погибшую дхарму,
чтобы вновь заступиться за добрых,
чтобы вновь покарать злодеев.

9. Кто так знает истину эту
Моих дивных рождений и действий,
тот, рождений кольцо разрывая,
после смерти Меня достигнет.

10. Их немало — очищенных знаньем,
страсти, страха и гнева лишенных,
бытия Моего достигших,
Мне лишь преданных, Мною ставших.

11. Как Меня здесь чтут мои бхакты,
так и я их вознаграждаю;
ведь Моим лишь путем, о Партха,
всюду следуют эти люди.

12. Люди жертвы богам приносят,
в своем деле успеха желая:
в мире этом успех ведь быстро
вслед за жертвой приходит к людям.

13. Эти варны четыре Я создал
сообразно деяньям и гунам;
таково Мое дело — и все же
пребываю Я вечно вне действий.

14. Меня действия не пятнают:
ведь плодов я от них не жажду;
кто таким Меня видит, Партха,
тот цепями действий не скован.

15. Свои действия так совершали
мудрецы ради освобожденья;
древних муни имея примером,
совершай свои действия, Партха.

16. Что есть действие, что есть недействие?
Даже мудрые здесь в сомненье.
Я тебе возвещу знанье действий:
знаньем этим свой грех одолеешь.

17. Размышляй же о смысле действия!
Также в суть многодействия вникни!
Размышляй и о смысле недействия!
Сущность действий исполнена тайны.

18. Кто недействие видит в действии,
кто в недействии действие видит —
средь людей тот поистине мудрый,
предписанья исполнивший йогин.

19. Кто без помыслов, Партха, без страсти
все свои начинанья свершает,
кто все действия сжег огнем знанья —
того мнят пробужденные мудрым.

20. Не привязан к плодам всех действий,
бесприютный, всегда довольный,
хоть он в действии пребывает,
ничего он не делает, Партха.

21. Без надежды, ничем не владея,
обуздав свое сердце и мысли,
совершая деянья лишь телом,
он от скверны всегда свободен.

22. Он случайно пришедшим доволен,
он вне двойственности, независтлив,
и в беде и в удаче ровен,
даже действуя, он не привязан.

23. Когда он не привязан, свободен,
утвердил когда мысль свою в знанье,
когда действует лишь ради жертвы —
у него прекращается карма.

24. В жертвенном акте-Брахмане
приношение — также Брахман
приносится в жертву Брахманом
на огне энергии Брахмана.
Кто созерцает действие-Брахмана,
тот достигает Брахмана.

25. Среди йогинов есть такие,
что богам лишь приносят жертву,
но другие — в пламени Брахмана
свою жертву жертвой сжигают.

26. Те аскеты всю чувств пятерицу
на огонь обузданья приносят;
эти йогины — чувств огнями
превращают предметы в пепел.

27. А другие — всех чувств проявленья,
как и действия пран в этом теле,
обузданья огнем сжигают,
разжигая его от знанья.

28. Эти в жертву приносят тапас,
те — богатство, иные — йогу;
знанье Веды и вслух повторенье —
жертва йогинов, твердых в обетах.

29. Можно жертвовать в пране апану
иль, напротив, в апане — прану:
так, дыханий пути преграждая,
пранаяму аскеты свершают.

30. Есть иные — обузданы в пище.
Они праны жертвуют в пранах.
Умудренные в таинствах жертвы,
ею грех они испепеляют.

31. Нектар жертвенной пищи вкушая,
они Брахмана все достигнут;
кто не жертвует — жизнь эту губит
и к другой жизни путь преграждает.

32. Так все многоразличные жертвы
своим ртом вечный Брахман вкушает;
знай, они рождены от действий:
этим знанием освободишься.

33. Превосходней вещественной жертвы
принесение в жертву знанья,
ибо действие все без остатка
превращается в знанье, Арджуна.

34. Это знанье познай вопрошаньем,
поклоненьем смиренным, служеньем;
те, кто знает, истину зрящие,
в знанье этом тебя наставят.

35. В этом знанье всегда пребывая,
в ослепленье ты не уклонишься,
и тогда всех существ увидишь
ты в себе и во Мне, Арджуна.

36. Даже если бы, Партха, был ты
из всех грешников наигрешнейшим,
и тогда этой знания лодкой
через грех переплыть ты сможешь.

37. Как огонь, разгоревшись, в пепел
превращает дрова, о Арджуна,
так и знанья огонь все действия
без остатка испепеляет.

38. Ведь ничто не сравнится в мире
с очищающей силой знанья;
его тот лишь в себе обретает,
кто пришел к совершенству в йоге.

39. Достигает знания йогин,
веры полный, себя обуздавший;
пребывающий в знании — скоро
запредельный покой обретает.

40. Тот, кто полон сомнений, без веры,
не имеющий знания, — гибнет;
сомневающийся теряет
и другой мир, и этот, и счастье.

41. Кто разрушил все действия йогой,
кто отсек все сомнения знаньем,
кто собой овладел всецело,
того действия больше не свяжут.

42. Потому — ты свое сомненье,
от авидьи проникшее в сердце,
отсеки мечом знанья, Арджуна,
и воспрянь, устремившись к йоге!

## *Глава 5*

Арджуна сказал:

1. Карма-йогу ты восхваляешь,
а затем — прекращение действий.
Что же лучше из них — то иль это?
Дай ответ, уничтожив сомненье.

Благой Господь сказал:

2. Карма-йога и дел недеянье
приведут тебя к высшему благу,
карма-йога, однако, лучше
отреченья от внешних действий.

3. Называй того отрешенным,
кто лишен вожделенья и злобы;
ведь кто двойственностью не скован,
узы действий легко разрушает.

4. Лишь глупцы утверждают: путь санкхьи
от пути карма-йоги отличен.
Кто одним лишь путем стремится,
тот в конце плод обоих получит.

5. Цели, к которой приводит санкхья,
ты достигнешь и средствами йоги;
кто в них видит одно и то же,
тот поистине видит, сын Притхи.

6. Ведь без йоги ты, могучерукий,
отрешенности вряд ли достигнешь,
но, коль в йоге мудрец безупречен,
он приходит к Брахману вскоре.

7. Стойкий в йоге, очистивший сердце,
победив свою душу и чувства,
душу сливший с душой всякой твари,
даже действуя, он не связан.

8. «Не свершаю я действий» — пусть йогин,
суть познав, так всегда помышляет —

обоняя, дыша, ощущая,
испражняясь, ходя, засыпая

9 Говоря иль хватая рукою,
видя, слыша, глазами моргая,
он во всех этих действиях видит
лишь вращение чувств в предметах

10 Тот, кто сердцем не связан, деянья
лишь на Брахмана возлагает,
тот грехом не пятнается, Партха,
словно лотоса лист — водою

11 Непривязанный, для очищенья
совершает все действия йогин,
напрягая свое лишь тело,
сердце, органы чувств иль мысли

12 Йогин, действий плоды покидая,
обретает умиротворенье,
кто вне йоги — к плодам устремляясь,
вожделеньем опутан бывает

13 Отрешившись от дел, беспечален
станет дух в граде девятивратном
сам обузданный, дел не творит он
и к делам никого не толкает

14 Не рождает Господь ни действий,
ни свершителей их, Арджуна,
не творит Он привязанность к плоду
лишь природа в делах пребывает

15 Властелин на себя не приемлет
ни благого, ни злого деянья,
в ослепленье бывают лишь люди,
чье незнанием знание скрыто

16 Но кто Атмана видит, Партха,
тот незнанье свое уничтожил
его знание, словно солнце,
это Высшее здесь освещает

17 Утвердив на нем сердце и мысли,
всей душой лишь к нему устремившись,
тот, кто знаньем грехи уничтожил,
устремляется к невозвращенью

18 Тот, кто знает, — не видит различий
между праведным брахманом, Партха,
и коровой, слоном, собакой
или тем, кто собаку съедает

19 Те, кто тождества сердцем достигли
уже здесь победили сансару,
чист ведь Брахман и самотождествен
значит, в Брахмане их обитанье

20 Пусть он сладостью не усладится,
пусть от горечи он не горюет,
несмущаемый, мыслью твердый,
зная Брахмана, в нем живет он

21 Кто находит лишь в атмане радость,
не привязан к миру предметов —
тот вкушает нетленное счастье,
йогой Брахмана сердце очистив

22 Ибо внешнего мира услады
за собою приводят страданья,
в них отрады не ищет мудрый
ведь приходят они и уходят

23 Еще здесь, в этом смертном теле,
кто претерпит невозмутимо
вожделенье иль злобы ярость —
счастлив тот человек, он — йогин

24 Кто внутри обретает радость,
кто внутри видит свет и счастье —
этот Брахманом ставший йогин
достигает Брахманирваны

25 Кто обуздан, без двойственных качеств,
кто во благе существ видит радость —

тот, лишенный греха провидец,
этой Брахманирваны достигнет.

26. Путь недолог до Брахманирваны
для аскетов, себя победивших,
для лишенных желаний и гнева,
обладающих атмана знаньем.

27. Отвратившись от внешних предметов,
меж бровями свой взор уставив,
уравняв внутри носа дыханья,
что зовутся апана и прана,

28. кто без страсти, без страха, без злобы,
обуздавший мысль, чувства и сердце,
устремленный лишь к освобожденью, —
тот молчальник всегда свободен.

29. Жертв и подвигов всех вкусителя,
всех миров божество и Владыку,
кто Меня, всех существ друга, знает —
тот достигнет умиротворенья.

## *Глава 6*

Благой Господь сказал:

1. Тот не йогин, тот не отрешенный,
кто в огонь не приносит жертву;
тот поистине йогин, кто, действие
совершая, к плодам равнодушен.

2. То, что люди зовут «отрешенность»,
это также есть йога, сын Панду:
ведь от помыслов не отрешившись,
невозможно достигнуть йоги.

3. Устремляясь к вершине йоги,
человек видит в действии средство;
но кто к ней совершил восхожденье,
недеяньем себя очищает.

4. Ведь кто к действиям не привязан,
кто к предметам чувств равнодушен,
кто от помыслов всех отрешился,
тот взошел на вершину йоги.

5. Человек только сам себе друг,
только сам себе враг бывает:
пусть себя он собою поднимет,
пусть собою себя не уронит.

6. Кто себя победил собою,
тот становится сам себе другом,
но кто сам над собою не властен —
словно враг он себя ненавидит.

7. Высший Атман в том сосредоточен,
кто себя, победив, успокоил:
в горе—радости, в холоде—зное,
также в почести и в бесчестье.

8. Кто возвышен, кто чувства осилил,
кто и знаньем и мудростью полон,
для кого равны глина и злато —
тот зовется обузданным йогин.

9. К другу кто и к врагу одинаков,
к ненавистному и к родному,
к добродетельному и к злодею —
йогин тот превосходен, сын Притхи.

10. Пребывая всегда в месте скрытном,
пусть отшельник себя упражняет,
обуздав свою душу и мысли,
без надежд, ничего не имея.

11. В чистом месте йогин, устроив
для занятий своих сиденье,
в меру низкое, сбитое крепко,
ткань постлав, траву куша и шкуру

12 и взойдя на него, пусть он йогу
практикует, себя очищая,
на одном сконцентрировав манас,
обуздав чувств и мыслей движенье

13 Держа ровно голову, шею,
телом всем неподвижен, спокоен,
взор направив на кончик носа,
вправо, влево не озираясь,

14 страх оставив, умиротворенный,
брахмачарьи обет соблюдая,
пусть тот йогин, сердцем обуздан,
лишь на Мне пребывает мыслью

15 Так свое победивший сердце,
постоянно себя упражняя,
достигает умиротворенья
и нирваны, во Мне пребывая

16 Тот не йогин, кто переедает,
и не тот, кто не ест совершенно,
и не тот, кто спит свыше меры,
и не тот, кто себя сна лишает

17 В пище, в отдыхе будь умерен,
будь умерен в свершенье действий,
в сне и в бдении — так обретешь ты
уносящую скорби йогу

18 Когда мысли поток, обуздан,
пребывает лишь в атмане, Партха,
когда муж успокоил желанья —
он тогда именуется «йогин»

19 Когда йогин, мысль обуздавший,
сам себя укрепляет в йоге,
он подобен свече, чье пламя
не колеблется в месте без ветра

20 Там, где мысль, упражнением в йоге
остановленная, замирает,
там, где в атмане радость находит
созерцающий атманом атман, —

21 ибо там познает он то счастье,
что сверх чувств, одной мысли доступно,
запредельное, стоя в котором
он от истины не уклонится —

22 пребывающий там, не смутится
даже самой тяжелою скорбью
ведь достигнув той цели, не мнит он
что-то высшее, лучшее встретить

23 Состояние это есть йога,
что оковы скорбей размыкает
Этой йоги стремись достигнуть!
Стань решителен, сердцем бесстрашен!

24 Совершенно в себе уничтожив
порождения помыслов, страсти,
обуздав усилием сердца
всю толпу этих чувств без остатка,

25 свое сердце на атман направив,
пусть себя он тогда успокоит
мыслью стойкой — и пусть тогда он
ни о чем другом не помышляет

26 И куда бы в нем ни увлекался
неспокойный, подвижный манас —
пусть, его обуздав, отовсюду
под власть атмана он приводит

27 Этот Брахманом ставший йогин
успокоивший сердце, чистый,
страсть утишивший, скверну изгнавший,
обретает нетленную радость

28. Так всегда себя упражняя,
этот йогин, скверны лишенный,
без помех обретает, Партха,
беспредельное в Брахмане счастье.

29. Свою душу очистивший йогой
и повсюду единое зрящий,
он себя в тварях всюду видит,
твари все он в себе созерцает.

30. Кто повсюду, всегда Меня видит,
кто во Мне весь мир созерцает —
тот Меня никогда не утратит,
не забуду и Я его, Партха.

31. Кто меня сущим в теле всех тварей
почитает, в единство поверив,
этот йогин, где бы он ни был,
лишь во Мне пребывает, Арджуна.

32. Кто лишь Атмана образ всюду
созерцает в бесчисленных тварях,
несмотря на их боль или радость, —
гот считается йогином высшим.

Арджуна сказал:

33. Проповедуя это ученье,
ты его объясняешь как ровность,
но не вижу ему я опоры:
ведь нестойко, изменчиво сердце.

34. Это сердце столь непостоянно,
столь порывисто, сильно, упрямо,
что его удержать так же трудно,
как в руке удержать быстрый ветер.

Благой Господь сказал:

35. Это правда, могучерукий,
что изменчиво сердце, нестойко;
все же знай: упражненьем, бесстрастьем
обуздать его, Партха, возможно.

36. Кто себя обуздать не в силах,
этой йогой едва ль овладеет;
но подвижник, себя победивший,
зная средства, ее достигает.

Арджуна сказал:

37. Не аскет, но богатый верой,
в йоге сердце не удержавший,
не обретший в ней совершенства —
по какому пути он шагает?

38. Иль он сгинет, как облачко в небе,
на обоих путях потерявшись,
и, утратив опору, погибнет,
не достигнув Брахмана, Кришна?

39. Без остатка, Могучерукий,
прогони Ты мое сомненье,
ибо, кроме Тебя, вопросы
разрешить мне никто не сможет.

Благой Господь сказал:

40. Не погибнет ни в здешнем он, Партха,
ни в ином, после смерти, мире;
ведь никто не приходит к дурному концу,
кто творит здесь добро, моя радость!

41. Но, достигнув миров благой кармы,
проведя там бессчетные годы,
в доме чистом и благословенном
вновь родится заблудший в йоге.

42. Или даже он в доме аскетов
возродится, обильных знаньем;
ведь такое рождение, Партха,
очень трудным считается в мире.

43. Так возникнув на свет, обладая
своей буддхи из прежнего тела,

он потрудится с бóльшим усердьем,
чтоб теперь совершенства достигнуть.

44. Ибо прежних рождений заслуги
его мощно вперед увлекают;
ведь кто жаждет познания йоги,
слово-Брахмана тот превосходит.

45. Упражненьем упорным тот йогин,
от грехов себя всех очищая,
восходя от рожденья к рожденью,
высшей цели затем достигает.

46. Превосходит йогин аскетов,
йогин выше, чем тот, кто знает,
йогин выше, чем делатель жертвы;
устремляйся же к йоге, Арджуна!

47. Но и йогинов тот превосходит,
кто, на Мне всей своею душою
утвердившись, исполненный веры,
почитает Меня с любовью.

## *Глава 7*

Благой Господь сказал:
1. Партха! Сердцем в Меня проникнув,
привязавшись ко Мне, свершай йогу;
Я скажу тебе, как ты познаешь
непреложно Меня и всецело.

2. Что есть знание, что — рассуждение,
Я тебе расскажу без остатка.
Зная это, ничто уж иное
познавать тебе не придется.

3. Среди тысяч людей — едва ли
к совершенству один стремится;
из стремящихся, из совершенных —
благо, если один Меня знает.

4. Земля, ветер, огонь и воды,
манас, буддхи, пространство, самость —
это, Партха, Моя природа,
разделенная восьмичастно,

5. но лишь низшая; знай же иную,
Мою высшую, Партха, природу:
это — джива, душа всех тварей,
на себе этот мир он держит.

6. Твердо помни: эта утроба
существа порождает в мире;
из Меня они все возникают
и во Мне растворяются, Партха.

7. Я — превыше всего, Дхананджая,
и ничто Меня не превосходит;
на Меня этот мир нанизан,
словно жемчуга горсть на нитку.

8. Вкус воды — это Я, о Партха,
Я — сиянье луны и солнца,
в Ведах Я — это ОМ, слог священный,
Я — в эфире звук, мужество в людях.

9. Я — в земле благой чистый запах,
Я — и пламени жгучая сила,
Я есмь жизнь во всем том, что дышит,
Я — в отшельниках сила аскезы.

10. В существах же Я — вечное семя,
ясно знай и об этом, сын Притхи,
сила разума Я — в разумных,
Я — величие великолепных.

11. Я — та сила, которая в сильных
лишена вожделенья и страсти;
а в живущих Я, знай, — вожделенье,
когда дхарме оно не противно.

12. Гуны три — саттва, раджас и тамас —
состоянье существ различают;
от Меня эти гуны возникли,
они, Партха, во Мне, но не Я в них.

13. Этот мир ослеплен различьем
состояний, от гун возникших;
он не знает, что Я, неизменный,
пребываю выше, чем гуны.

14. Состоит ведь из гун Моя майя:
одолеть ее, дивную, трудно;
но, кто ищет Меня всей душою,
тот ее позади оставляет.

15. Уподобившись темным асурам,
зло творящие, низкие люди
отыскать Меня не стремятся,
погубив свое знание майей.

16. Те, кто здесь Меня почитают, —
люди дел благих — четверовидны:
тот, кто страждет; кто жаждет пользы;
тот, кто знание ищет; кто знает.

17. Но лишь знающий всех превосходит —
постоянно обузданный бхакт Мой;
ибо Я лишь один ему дорог
и он сам Мне дорог безмерно.

18. Хоть я все они, знай, безупречны,
но лишь знающий — словно сам Я:
ведь себя обуздав, он стремится
лишь ко Мне, к высочайшей цели.

19. На исходе бессчетных рождений
тот, кто знает, Меня достигнет,
«Васудева есть все» — помышляя;
очень редок подобный махатма.

20. Но кто знанье страстями разрушил,
тот иных богов почитает:

он, своим естеством побуждаем,
совершает обряд тот иль этот.

21. Кто б из бхактов какой бы образ
почитать ни стремился с верой,
Я его наделяю верой,
к тому образу неколебимой.

22. Обладающий этой верой
ею чтить божество стремится
и дары от него обретает;
но даров тех лишь Я даритель.

23. У таких людей, разумом бедных,
жертвы плод преходящим бывает.
Кто богов чтит — к богам приходит,
Мои бхакты — Меня достигают.

24. Непроявленного — в проявленье
Меня мнят неразумные, Партха,
не постигнув, что Я запределен,
в тайной сути своей не проявлен.

25. Я не всякому глазу доступен,
своей майи действием скрытый;
неизменен Я, вечен, Партха:
мир Меня, ослепленный, не знает.

26. Всех существ Я ушедших знаю
и живущих всех знаю, Арджуна,
знаю тех, что еще возникнут;
но Меня здесь никто не знает.

27. Существа, возникая в мире,
в ослепленье впадают тотчас,
в заблужденье двойственных качеств,
отвращеньем и страстью рожденных.

28. Люди добрых, благих деяний,
чьи грехи навсегда прекратились,

став свободны от качеств двояких,
чтят Меня, соблюдая обеты.

29. Узы старости-смерти разрушить
кто стремится, ко Мне прибегнув,
тот всецело Брахмана знает,
также действие всё и адхьятму.

30. И кто знает Меня, сын Притхи,
в божествах, в существах и в жертве —
тот Меня даже в час последний
постигает, душою обуздан.

## *Глава 8*

Арджуна сказал:

1. Что есть Брахман? Что есть Адхьятман?
Именуют что действием, Кришна?
Адхибхутой что здесь называют?
Что зовут Адхидайвой, Кешава?

2. В этом теле, о Мадхусудана,
совершается как Адхияджня?
Как Тебя познают в час ухода
те, чей атман всегда обуздан?

Благой Господь сказал:

3. Брахман — высшее, то, что нетленно;
естество свое — это Адхьятман;
всех существ бытия источник
именуется действием, Партха.

4. То, что гибнет, зовут Адхибхутой;
Адхидайва есть вечный Пуруша;
в этом теле Я есмь Адхияджня,
о прекраснейший из воплощенных.

5. Кто о Мне лишь одном помышляет
в смертный час, покидая тело,
тот в Мое бытие приходит;
в этом, Партха, не ведай сомненья.

6. Ведь о ком человек помышляет
в час кончины, с телом прощаясь,
он к тому и приходит, Партха,
побуждаемый силой мысли.

7. Потому — обо Мне постоянно
помышляя, сражайся, сын Кунти!
Погрузи в Меня мысли и сердце!
Только так ты Меня достигнешь.

8. Укреплен упражненьем в йоге,
человек, лишь о высшем Пуруше
размышляя, к Нему приходит,
ко всему, что не Он, равнодушен.

9. Мудрый Кави, провидец, мира Владыка,
солнцецветный, сверх разума образ,
тоньше тонкого Он, всех вещей Устроитель,
по ту сторону тьмы пребывает.

10. Кто лишь о Нем в смертный час помышляет,
меж бровей прану сосредоточив,
тот, обузданный силою йоги и бхакти,
всходит к дивному, Партха, Пуруше.

11. То, что Веды знаток именует Акшарой,
что аскет обретает бесстрастьем,
что достигнет, храня чистоту, брахмачарин, —
о той цели скажу тебе кратко.

12. Заперев чувств и действий двери,
заключив внутри сердце манас,
к голове направляя прану,
утвердившись в недвижности йоги,

13. ОМ — твердя слог молитвы священной,
обо Мне размышляя всечасно,
кто уходит, бросая тело, —
тот идет к высочайшей цели.

14. Обо Мне кто всегда размышляет,
ни на что не взирая иное, —
тот Меня без труда достигнет,
постоянно обузданный йогин.

15. Обретая Меня—к сансаре,
этой утлой скорбей юдоли,
не приходят больше махатмы,
совершенства предела достигнув.

16. Цепь безрадостных перерождений
протянулась до мира Брахмы,
но кончаются муки сансары
для того, кто Меня обретает.

17. Те, кто ведают, что день Брахмы
в себе тысячу юг заключает
и что ночь Брахмы столько же длится, —
они ведают суть дня и ночи.

18. Непроявленное производит
с наступленьем дня все явленья,
но едва только ночь наступит —
в непроявленном все исчезает.

19. Всех существ несметные толпы
пробуждаются к существованью,
чтоб исчезнуть, лишь ночь наступит,
чтоб возникнуть, лишь день настанет.

20. Но над всем этим есть иное
бытие, погруженное в вечность,
за пределами даже Авьякты:
оно с гибелью мира не гибнет.

21. Миру форм непричастно, вечно,
оно высшей зовется целью;
кто достиг его, не возвратится.
То Мой свет высочайший, Арджуна.

22. Достижим этот высший Пуруша
только подвигом ревностной бхакти;

всех существ он в себе заключает,
им насквозь этот мир пронизан.

23. А теперь ты узнаешь про время,
когда йогины к невозвращенью
или к новому, Партха, возврату,
покидая тела, уходят.

24. Свет, огонь, день, растущий месяц,
полугодие зимнего солнца —
вот когда, уходя, обретают
люди Брахмана, Брахмана зная.

25. Тьма, дым, ночь, убывающий месяц,
полугодие летнего солнца —
так, уйдя и луны достигнув,
возвращаются люди к рожденью.

26. Два пути эти — светлый и темный —
почитаются вечными в мире;
путь один здесь — к невозвращенью,
путь другой — к возвращенью в тело.

27. Никогда не заблудится йогин,
коль он ведает это ученье;
потому — неустанно, все время
упражняй себя в йоге, Арджуна.

28. Йогин, оба пути эти зная,
далеко позади оставляет
плод аскезы, даров и жертвы:
к высшей, вечной идет он цели.

## *Глава 9*

Благой Господь сказал:

1. А теперь еще бóльшую тайну
Я тебе сообщу, верный бхакт Мой;
этим знаньем и различеньем
ты очистишь себя от скверны.

2 Это вечное знанье дхармично,
средь наук и средь тайн — как владыка,
оно всех чистотой наделяет
Ты его без труда постигнешь

3 Вновь и вновь возвращаются люди,
на дорогу сансары и смерти,
это те, кто Меня не достигли
от неверия к этой дхарме

4 Мною весь этот мир пронизан,
но не явлен миру Мой образ
все живое во Мне существует,
но я, Партха, не в нем пребываю

5 Впрочем, и не во Мне все живое
такова Моя дивная йога
К жизни всех вызывает Мой Атман,
Он несет их, но знай — не в них Он

6 Вездесущий великий ветер
непрерывно веет в эфире,
так и все существа, Арджуна,
вечным вихрем во Мне кружатся

7 К Моей пракрити вечной все твари
устремляются с гибелью мира,
когда ж новый век мира приходит,
Я их вновь из себя порождаю

8 Я рождаю снова и снова
всех существ неисчетные толпы,
в своей пракрити их зачиная,
их, бессильных Моею силой

9 Но не сковывают, Дхананджая,
Меня действия узами кармы,
их свершая, Я к ним не привязан,
словно зритель — всегда безучастен

10 Под Моим наблюденьем природа
неживое с живым рождает,
такова здесь причина, чьей силой
колесо обращается мира

11 Такова Моя высшая сущность
всех владыки существ, но невежды
презирают Меня в смертном теле,
этой сущности вечной не зная

12 Их надежды и действия тщетны,
тщетно знание разумом бедных,
по природе своей они лживы,
словно ракшасы или асуры

13 Но Меня почитают махатмы,
богоравной природой сияя,
видя вечный существ источник
лишь во Мне, на иное не глядя

14 Постоянно тверды в обетах,
те подвижники, йоги достигнув,
своей бхакти Меня почитают,
чистым сердцем хвалу воздавая

15 Совершением жертвы знанья
почитают Меня иные
как единого, многообразно
обращенного к миру предметов

16 Жертва — Я, Я — ее совершенье,
возглас «свадха», священная куша,
заклинание, чистое масло,
Я — огонь, Я — в него приношенье

17 Мира этого мать и отец Я,
Я — опора его, прародитель,
тех кто знает Меня, — очищенье,
Я — слог ОМ, Я — Рик, Саман, Яджус

18 Цель, держава, владыка, свидетель,
Я — жилище, прибежище, друг Я

Я — рожденье, устойчивость, гибель,
Я — сокровище, вечное семя.

19. То, что жжет, — Я, и что увлажняет,
Я — преграда, и Я — излиянье,
смерть, бессмертие — Я, Я — сущее
и не-сущее также, Арджуна.

20. Знатоки трех Вед Меня молят о рае,
жертвы жертвуют, сому вкушают,
грех изгладив, в божественный шествуют мир,
там богов обретая услады.

21. Насладившись великим миром небес,
они входят в мир смертных, заслуги истратив;
так, желая желаний, дхармой трех Вед
они движимы, зная лишь плод преходящий.

22. Но всем тем, кто Меня почитают,
ни о чем ином не помышляя,
постоянно обузданным в йоге,
Я дарю плодов сохраненье.

23. Даже те, кто исполнены веры,
жертвы прочим богам приносят —
и они, смысла жертв не зная,
лишь Меня почитают, Партха.

24. Ибо всех этих жертв владыкой
и вкусителем Я пребываю;
но, не зная Моей природы,
отпадают от истины люди.

25. Духов чтущие — к духам уходят,
предкам жертвуя, Партха, — к предкам;
к божествам — кто богов почитает;
Мои бхакты — ко Мне приходят.

26. У того, кто Мне благоговейно
лист, цветок, плод иль воду приносит,

у того, кто Мне, Партха, предан,
Я вкушаю любви приношенье.

27. Если действуешь ты иль вкушаешь,
если жертвуешь, дар если даришь,
если ты совершаешь аскезу —
делай это как Мне приношенье.

28. Так разрушишь ты цепи кармы,
плоды злых—добрых дел покинешь;
отрешеньем и йогой обуздан,
став свободным, ко Мне придешь ты.

29. Я ведь ровен ко всем в этом мире:
нет любезных Мне, нет ненавистных;
те ж, кто чтят Меня благоговейно,
пребывают во Мне, и Я — в них.

30. Даже если ужаснейший грешник
Меня чтит безраздельной любовью,
то и он именуется «садху»,
ибо он рассудил безупречно.

31. Скоро будет душою он в дхарме
и достигнет умиротворенья:
бхакт ведь Мой никогда не гибнет;
твердо помни об этом, сын Кунти!

32. Порождения лон нечистых —
вайшьи, женщины, даже шудры —
все, кто с верой ко Мне припадают, —
и они к высшей движутся цели.

33. Что ж сказать Мне о брахманах чистых,
о царях-мудрецах — Моих бхактах!
Мир ведь тщетен, безрадостен; ты же
чти Меня, если в нем оказался.

34. Прилепись ко Мне сердцем, о бхакт Мой!
Жертвуй мне, лишь Меня восхваляя!

Ни на что не взирая иное,
став обуздан, со мною пребудешь.

## *Глава 10*

Благой Господь сказал:
1. Слушай дальше, могучерукий,
от Меня высочайшее слово;
для тебя, о Мой бхакт, говорю Я,
лишь о благе твоем радея.

2. Мой источник тайный не ведом
ни богам, ни великим провидцам:
ведь во Мне и провидцы и боги
обретают свое начало.

3. Тот, кто знает, что Я — нерожденный,
безначальный мира владыка, —
он один средь людей, незаблудший,
от грехов себя всех очищает.

4. Мудрость, знание, здравый рассудок,
терпеливость, воздержанность, правда,
радость, боль, безмятежность, рожденье,
страх, бесстрашие и умиранье,

5. невреждение, покой, довольство,
щедрость, тапас, бесславие, слава —
от Меня лишь все разнообразье
состояний существ происходит.

6. Моему бытию сопричастны,
рождены Моим манасом древле
семь провидцев и четверо Ману,
а от них — существа в этом мире.

7. Кто Мои проявленья и йогу
познает сообразно их сути,
тот, в своей упражняясь йоге,
не колеблется; нет в том сомненья.

8. Всего сущего Я — источник,
все, что есть, от Меня происходит;
зная это, ко Мне устремившись,
мудрецы Меня почитают.

9. Утвердив на Мне мысль и дыханье,
обо Мне просвещая друг друга,
обо Мне говоря постоянно,
они мир обретают и радость.

10. Этих вечно обузданных бхактов,
что Меня почитают с любовью,
Я одариваю йогой мысли;
они ж ею ко Мне приходят.

11. Побуждаемый к ним состраданьем,
в глубине их существ пребывая,
светом знания Я разрушаю
от незнанья в них мрак рожденный.

Арджуна сказал:

12. Высший Брахман! Вместилище мира!
Чистоты запредельный источник!
Нерожденным Пурушей вечным,
Первобогом, дивным Владыкой

13. все провидцы Тебя именуют —
муни Нарада богоравный,
риши Вьяса, Асита Девала;
сам Ты мне это ныне поведал.

14. Все то истина — я полагаю, —
что Ты мне говоришь, Кешава;
ведь Твоих, Господин, проявлений
ни асуры, ни боги не знают.

15. Лишь своим вечным Атманом, Кришна,
сам себя Ты познать способен;
Ты — существ царь, их осуществленье,
бог богов Ты, мира Владыка!

16. Так поведай мне без остатка —
ибо сил Твоих дивны явленья, —
что за силы, которыми мир весь
Ты, пронизывая, пребываешь?

17. О Тебе размышляя всечасно,
как познать Тебя мне, о Йогин?
И в каких, Господин, состояньях
мне помыслить Тебя возможно?

18. Свою йогу, свои вибхути
вновь поведай Ты мне подробно,
ибо нектаром этих учений
не насыщен мой слух, Дхананджая.

Благой Господь сказал:

19. Хорошо! О своих вибхути
Я поведать готов, Арджуна,
лишь о главных: Моим чудесам ведь
нет предела, Врагов Губитель.

20. Всех существ Я душа, Гудакеша,
в самом сердце Я их пребываю;
Я — начало их, Я — середина,
и конец всех существ Я также.

21. Среди адитьев Я есмь Вишну,
средь светил Я — лучистое солнце,
средь марутов зовусь Маричи,
средь созвездий на небе Я — месяц.

22. Средь священных Я Вед — Самаведа,
средь великих богов Я — Индра,
у разумных существ Я — сознанье,
а средь органов чувств Я — манас.

23. Шива Я средь ужасных рудров,
Я средь ракшасов, якшей — Кубера,
очищающий Агни — средь васу,
а средь гор высочайших — Меру.

24. Средь домашних жрецов Я — главный,
знай, по имени Брихаспати,
среди всех полководцев Я — Сканда,
а из всех водоемов — море.

25. Средь великих провидцев Я — Бхригу,
средь слогов Я — слог ОМ священный,
средь молитв Я — стихов повторенье,
Гималаи — средь скал недвижных.

26. Средь деревьев Я, знай, ашваттха,
Нарада — средь божественных риши,
средь гандхарвов Я — Читраратха,
а средь сиддхов Я — муни Капила.

27. Средь коней Я, знай, Уччайшравас,
из амриты чудесно рожденный,
Айравата средь царских слонов Я,
средь людей Я — на троне владыка.

28. Средь оружий Я — страшная ваджра,
средь коров Я — корова желаний,
средь рождающих — бог любви Я,
средь ползущих на брюхе — Васуки.

29. Я — Ананта средь змеев-нагов,
среди чудищ морских — Варуна,
Арьяман — средь ушедших предков,
средь смирителей Я — бог смерти.

30. Среди демонов Я — Прахлада,
среди тех, кто считает, — время,
среди тварей Я — лев, их владыка,
среди птиц Я — великий Гаруда.

31. Чистоту средь дающих Я — ветер,
среди воинов — сын Дашаратхи,
средь подвижных Я — ма́кара-рыба,
а среди всех потоков — Ганга.

32. У творений Я — их начало,
середина и окончанье;
среди знаний Я — самопознанье,
а в устах говорящих — слово.

33. Среди звуков Я — «а», звук краткий,
средь составленных слов Я — «двандва»,
Я поистине вечное время,
Устроитель всего всюдузрящий.

34. Я — та смерть, что уносит тварей,
Я — для будущих всех источник,
среди женских существ Я — удача,
память, речь, мудрость, стойкость, слава.

35. Средь напевов Я — брихат-саман,
гаятри среди метров стиха Я,
среди месяцев Я — маргаширша,
среди года времен — весна Я.

36. Игра в кости — среди хитрецов Я,
среди славных Я — великолепье,
Я — решимость, Я также — победа,
а у добрых — сама доброта их.

37. Среди рода вришнийцев Я — Кришна,
среди Панду сынов — Арджуна,
среди мудрых молчальников — Вьяса,
Ушанас Я — среди поэтов.

38. Среди тех, что колотит, — дубина,
у идущих к победе — хитрость,
среди тайных вещей Я — молчанье,
Я для знающих — знанье, Партха.

39. То, что семя существ растущих, —
это тоже Я, знай, Арджуна:
ни живущего, ни неживого
существа без меня не бывает.

40. Все ж конца невозможно достигнуть
Моих дивных вибхути, Партха;

этих форм все многообразье
Я назвал тебе лишь для примера.

41. Если кто-нибудь здесь полон силы,
необорной мощи иль счастья,
это все рождено в нем частицей
Моего, знай, великолепья.

42. Впрочем, в знании многообразном
пользы Я для тебя не вижу;
знай одно: этот мир пребывает
бытия Моего лишь частицей.

## *Глава 11*

Арджуна сказал:

1. Высочайшую дивную тайну,
именуемую «адхьятман»,
Ты из милости мне поведал,
тем рассеяв мое ослепленье.

2. От Тебя ведь, о лотосоокий,
я обрел совершенное знанье
о рожденье существ и смерти,
о бессмертном Твоем величье.

3. Ты таков, о Владыка великий,
как Ты сам мне сегодня поведал.
Но теперь, Пурушоттама, дай мне
лик Твой царственный въяве увидеть.

4. Если Ты, Господин, полагаешь,
что его лицезреть я способен,
то тогда, о Владыка йоги,
покажи мне свой облик бессмертный.

Благой Господь сказал:

5. Хорошо! Так смотри же, сын Притхи,
Мои тысячевидные формы:
дивным красок многообразьем
и цветов они здесь воссияют.

6. Посмотри! Во Мне адитьи, васу,
рудры, ашвины, также маруты,
чудеса многочудные, прежде
недоступные зрению смертных.

7. Неподвижный и движимый мир весь
в этом теле сейчас будет явлен;
все, о чем только, Партха, помыслишь,
ты во Мне лицезреть это сможешь.

8. Но своим человеческим оком
ты увидеть Меня не способен:
Я дарю тебе новое зренье
властью йоги Моей чудесной.

Санджая сказал:

9. Так сказал. А затем этот Хари,
этот йоги великий Владыка,
высочайший свой царственный облик
показал изумленному Партхе.

10. Глаз бессчетных зрачками глядел Он,
уст бессчетных губами шептал Он,
форм невиданных и украшений
и оружий бессчетность являл Он.

11. Сонмом дивных уборов сверкал Он,
ароматами благоухал Он;
беспредельный Господь всюдуликий,
бог богов, чудеса все вмещал Он.

12. Если тысячи солнц свет ужасный
в небесах запылает разом —
это будет всего лишь подобье
светозарного лика махатмы.

13. Как бы собранный вдруг воедино
целый мир, всех существ бесконечность
пред собою тогда увидел
в теле бога богов сын Панду.

14. И тогда изумленный Арджуна,
божеству поклонившись всем телом,
руки вместе сложив, промолвил,
ощущая восторга трепет:

Арджуна сказал:

15. Вижу богов я в Твоем, Боже, теле,
вижу существ разновидные толпы,
вижу на лотосе Брахму-владыку,
вижу провидцев, божественных змиев.

16. Многоутробного, и многорукого,
и многоликого, и многоглазого —
вижу Я мир весь в Тебе, Вишварупа!
Нет ни конца у Тебя, ни начала.

17. Диск с булавою подняв, о безмерный,
Ты, труднозримый, в короне сияешь,
блеск Ты, сияние, жара лавина,
ярость огня, всепалящее солнце.

18. Ты — цель познанья, Ты — вечность бессмертья,
Ты — высочайшая мира обитель!
Ты — вечной Дхармы хранитель нетленный!
Ты — вечносущий Пуруша! — так знаю.

19. Ты — без начала, конца, середины,
очи Твои — словно месяц и солнце;
ярого пламени мощью безмерной
лик Твой вселенную испепеляет.

20. Все, что ни есть меж землею и небом,
страны все света — собою Ты обнял;
видя невиданный облик Твой страшный,
в ужасе, Боже, трепещут три мира.

21. Вижу: в Тебя богов толпы вступают,
славят и кланяются исступленно.
«Слава! О, слава!» — взывают провидцы,
сиддхи Тебя без конца песнословят.

22. Рудры и адитьи, васу и садхьи,
ашвины, предки, маруты, все-боги,
тучи гандхарвов, асуров и якшей —
все на Тебя изумленно взирают.

23. Образ ужасен Твой тысячеликий,
тысячерукий, бесчисленноглазый;
страшно сверкают клыки в Твоей пасти.
Видя Тебя, все трепещет; я тоже.

24. Пасти оскалив, глазами пылая,
Ты головой упираешься в небо;
вижу Тебя — и дрожит во мне сердце,
стойкость, спокойствие прочь отлетают.

25. Словно костры ненасытного времени,
пасти Твои, Твои челюсти страшные;
жутко мне; стороны света смешались;
сжалься, о мира Владыка! Помилуй!

26. Вот они все — сыновья Дхритараштры,
Бхишма, и Дрона, и тот сын возницы,
прочих царей вереницы, героев,
и предводители воинов наших —

27. внутрь Твоей пасти, оскаленной страшно,
словно спеша, друг за другом вступают;
многие там меж клыками застряли —
головы их размозженные вижу.

28. И словно к морю бегут неустанно
реки, ручьи, иной цели не зная,
так мира смертного эти герои
к пасти чудовищной шаг устремляют.

29. Как мошкара летним вечером в спешке
лезет в огонь себе на погибель, —
так, погибая, все твари стремятся
в пасти Твои, нетерпеньем влекомы.

30. Ты их, облизывая, пожираешь
огненной пастью — весь люд этот разом.
Переполняя сияньем три мира,
Вишну! — лучи Твоей славы пылают.

31. Кто Ты? — поведай, о ликом ужасный!
Слава Тебе, высший Боже! Помилуй!
О изначальный! Изведать хочу я,
что совершить Ты намерен — скажи мне!

Благой Господь сказал:

32. Время Я — мира извечный губитель.
Весь этот люд Я решил уничтожить.
В битву ты вступишь иль битву покинешь,
воинам этим пощады не будет.

33. Так поднимайся! Добудь себе славу!
Царством, врагов перебив, наслаждайся!
Их ведь заранее всех поразил Я:
будь лишь оружьем Моим, славный лучник!

34. Дрону, и Бхишму, и Карну, сын Притхи,
и Джаядратху — бойцов превосходных —
ты не колеблясь убей, Мной убитых!
С ними сразись! Ты их всех одолеешь.

Санджая сказал:

35. Слово Кешавы услышав, Арджуна,
руки в поклоне сложив, заикаясь,
«Радуйся!» — молвил; и вновь, поклонившись,
с дрожью и робостью Кришне сказал он:

Арджуна сказал:

36. Праведно, Кришна, Тебя восхваляя,
мир этот радуется и ликует;
ракшасы прочь убегают в испуге,
толпы же сиддхов Тебя славословят.

37. Как же, Великий, Тебя им не славить?
Ты выше Брахмы — творец изначальный!

Мира обитель! Безмерный Владыка!
Ты — всё: суть, несуть, и то, что за ними.

38. Ты — первобог, изначальный Пуруша!
Мира Ты — высший оплот и обитель!
Ты — знанье, знающий, свет высочайший!
Мир пронизал ты, бесчисленноликий!

39. Ты — Ваю, Яма! Ты — Агни, Варуна!
Ты — Древний Предок! Праджапати! Месяц!
Слава! Хвала Тебе тысячекратно!
Снова и снова: Хвала Тебе! Слава!

40. Славлю, хвалю Тебя — спереди, сзади!
Слава Тебе отовсюду, Всебоже!
Ты — бесконечная сила и доблесть!
Всем обладаешь, поэтому всё — Ты!

41. Если Тебе, как приятелю, дерзко
крикнул бывало: «Эй, Кришна! Эй, друже!»,
не разумея Твоей этой славы,
если с Тобою был груб, иль небрежен,

42. или в насмешку Тебя не почтил я —
сидя, обедая иль развлекаясь,
наедине иль в присутствии многих, —
о Непомерный! Прости мне все это!

43. Ты ведь отец всех вещей и всех тварей,
этого мира великий учитель.
Нет Тебе равных — и кто ж превосходит
во всех мирах трех Тебя, Безграничный!

44. И потому — пред Тобою простершись,
я умоляю. Владыка всехвальный:
милостив будь ко мне! Другом явись мне,
или отцом, иль наперсником милым.

45. Видя сокрытое прежде — ликую,
страхом, однако, исполнено сердце;

прежний свой облик, Кришна, яви мне!
Смилуйся, Боже, вместилище мира!

46. Вновь покажи мне Себя, как и прежде —
с диском в руке, с булавою, с короной;
Образ вселенной! О тысячерукий!
Четырехрукий свой облик яви мне!

Благой Господь сказал:

47. О мой возлюбленный! Высшую форму
здесь я Тебе показал силой йоги;
прежде никто не видал Вишварупу:
свет ее, знай, изначальный, безмерный.

48. Жертвы, дары, повторение Веды,
тапас суровый, свершенье обрядов
все ж недостаточны, чтоб Меня видеть
в облике том, что тебе здесь был явлен.

49. Этот Мой образ ужасный увидев,
страх побори, не смущайся душою!
Сердцем будь радостен, облик Мой прежний
перед собою опять созерцая.

Санджая сказал:

50. Так Арджуне сказав, свой обычный
вновь явил ему Кришна облик;
став приятным на вид, Великий
перепуганного успокоил.

Арджуна сказал:

51. Человеческий этот, кроткий
увидав Твой, Джанардана, облик,
я тотчас становлюсь сам собою —
исступленье мое проходит.

Благой Господь сказал:

52. Труднозримую форму эту —
ту, которую ты здесь увидел, —
даже боги ее непрестанно
созерцать пред собою желают.

53. Но ни Ведами, ни дарами,
ни аскезой, ни жертв приношеньем
невозможно Мой облик увидеть,
тебе явленный ныне, Арджуна.

54. Только высшее благоговенье
здесь Меня обрести позволяет
в этом облике высшем, сын Притхи,
и познать, и увидеть по сути.

55. Делай всё, лишь ко Мне устремляясь!
Возлюби Меня, путы отбросив!
Отрешись от вражды ко всем тварям! —
так ко Мне ты придешь, Арджуна.

## *Глава 12*

Арджуна сказал:

1. Кто из бхактов, себя обуздавших,
превосходней в искусстве йоги —
те, кто чтут лишь Тебя неустанно,
или чтущие, Кришна, Акшару?

Благой Господь сказал:

2. Тот, кто, сердцем в Меня проникнув,
почитает Меня, обуздан,
высочайшей исполнен веры, —
он средь йогинов всех превосходней.

3. Кто неявленную Акшару
почитает, что выше мысли,
вездесуща, возвышенна, вечна,
постоянна, непредставима —

4. тот, всех чувств толпу обуздавший,
ко всему, что вокруг, мыслью ровен,
лишь Меня, не иного, находит,
благом всех существ услаждаясь.

5. К непроявленному устремившись,
все ж он тягот больших не избегнет:

ведь с трудом воплощенный находит
цель, лишенную здесь проявленья.

6. Но кто мыслью ко Мне стремится,
на Меня возложив все деянья,
тот, кто в йоге сосредоточен,
почитает Меня созерцаньем, —

7. всех таких от смертей повторных
избавляю Я без промедленья,
тех аскетов, что неколебимо
в Меня мысль погрузили, Партха.

8. Утвердив лишь на Мне свое сердце,
пребывать во Мне мыслью старайся —
и тогда ты со временем будешь
обитать там, где Я, Гудакеша.

9. Если ж мысль ты на Мне не можешь
неколеблемо сосредоточить,
постарайся Меня достигнуть
йогой действия, Дхананджая.

10. К йоге действия коль не способен —
выполняй для Меня все деянья,
ибо ты обретешь совершенство,
поступая так Меня ради.

11. Если ж к подвигам ты не способен,
упражняясь в такой Моей йоге,
практикуй от плодов отреченье
в своих действиях, духом обуздан.

12. Ибо знание выше действий,
еще выше, знай, созерцанье,
созерцанье приводит к отказу
от плодов и к умиротворенью.

13. Этот йогин — всегда довольный,
волей твердый, себя обуздавший,
мысль и сердце в Меня погрузивший,
полюбивший Меня — Мне дорог.

14. К существам не питая злобы,
сострадателен он, приветлив,
эгоизма и самости чуждый,
в горе—радости он одинаков.

15. Дорог Мне — кто людей не терзает,
кто и сам от людей не страждет,
кто от радости, от раздраженья,
нетерпенья и страха свободен.

16. Дорог Мне этот бхакт Мой чистый,
отрешенный, лишенный боли,
многоумный, не любопытный,
оставляющий все начинанья.

17. Дорог Мне тот, кто полон бхакти,
кто не радуется, не горюет,
кто лишен вожделенья и злобы,
кто и зло и добро покидает.

18. К ненавистнику, к другу ровный,
одинаковый к чести, к бесчестью;
к горю, радости, холоду, зною
ровный, внешним ничем не связан,

19. к похвале и к хуле одинаков,
молчаливый, всегда довольный,
сердцем твердый, лишенный дома,
полный бхакти — сей муж Мне дорог.

20. О, как дороги Мне Мои бхакты —
все, к словам Моим полные веры,
этой дхармы чтущие нектар,
к высшей цели — ко Мне — устремляясь.

## *Глава 13*

Благой Господь сказал:

1. Это тело твое, сын Кунти,
именуется поле — «кшетра»;

познающий его есть «кшетраджня» —
таково наставление мудрых.

2. Я есмь то, что во всех этих кшетрах
пребывает как их кшетраджня;
кто так знает кшетраджню и кшетру —
тот владеет, сын Бхараты, знаньем.

3. Какова эта кшетра? Откуда?
Каковы ее виды? В чем сущность?
Также кто он? И в чем его силы? —
это все расскажу тебе вкратце.

4. Многовидно веденье это
в гимнах Вед воспевали риши,
а затем его в Брахмасутрах
изложили строго и точно.

5. Непроявленное, орган мысли,
аханкара и пять элементов,
чувства, коих одно и десять,
и пять сфер — точно пастбища чувствам,

6. Страсть и ненависть, боль и радость,
также тело, сознанье и стойкость —
таковы разновидности кшетры,
если их перечислить кратко.

7. Нрав негордый и нелицемерный,
невреждение, терпенье, честность,
чистота, почитание гуру,
также твердость, себя обузданье,

8. отрешенность от внешних предметов,
в себе самости устраненье,
созерцанье умом пороков
боли, старости, родов и смерти,

9. непривязанность, неустремленность
к сыновьям, жене, дому, богатству,

постоянная ровность сознанья
в обретенье благого иль злого,

10. пребывание в уединенье,
отвращение к сборищам шумным
и всем сердцем Меня почитанье,
порожденное практикой йоги,

11. в знанье атмана — непрерывность,
устремленность к познанью сути —
таковы здесь приметы знанья;
а незнанье — все то, что иное.

12. Что есть знанью предел конечный?
Что познав, обретают бессмертье?
Безначальный то, знай, Высший Брахман:
превосходит Он суть и несуть.

13. Руки, ноги Его — повсюду,
всюду смотрят глаза Его, лица,
всюду слушают чуткие уши;
мир собою покрыв, стоит Он.

14. Его видишь собраньем всех качеств —
чувств и качеств, однако, лишен Он;
все несет — ни к чему не привязан,
Он вне гун — но все гуны вкушает.

15. Всех существ Он внутри и снаружи,
как бы движется Он, недвижный;
в своей тонкости непостижим Он,
запредельный, Он каждому близок.

16. Нераздельный и вечный — средь тварей
представляется Он разделенным;
всех существ этих, знай, Он опора,
поедатель и производитель.

17. Он — всех светов светящая сила,
по ту сторону тьмы пребывает;

познаваемый, знанье, цель знанья —
в сердце каждого Он расположен.

18. Так описаны Мной эта кшетра,
то, что здесь познается, и знанье;
различая все это, бхакт Мой
существа Моего достигает.

19. Ведь и пракрити, знай, и Пуруша
безначальны — и та, и этот;
измененья и качества, Партха,
от природы одной возникают.

20. Что здесь действует, что происходит,
что причиной зовут — от природы;
ощущенья же радости—боли
от Пуруши бывают, сын Притхи.

21. Ведь внутри пребывая природы,
ее гуны Пуруша вкушает;
если ж к гунам привязан — в лонах
он благих—неблагих возродится.

22. Созерцает, дела направляет,
носит всех, все вкушает — Владыка,
Высший Атман: так тоже зовется
в этом теле Высший Пуруша.

23. Кто так знает об этом Пуруше
и о пракрити с гунами вместе —
тот уж больше не переродится,
где б он ни был, в сансаре вращаясь.

24. Вот подвижник: он созерцаньем
в себе Атман видит;
вот другой — он прибег к йоге знанья,
а еще один — к йоге действий.

25. Кто не знает — тот, слыша слово
от других, вскоре к богу приходит;

тот, кто слушает шрути прилежно,
море смерти переплывает.

26. Поля-кшетры слиянье с кшетраджней
порождает существ в этом мире,
порождает растенья и камни.
Бык средь Бхаратов, ведай об этом!

27. Всюду равным внутри этих тварей
пребывает великий Владыка,
среди гибнущих Он не гибнет;
кто так видит — поистине видит.

28. Ибо, если он видит Владыку
всюду в мире одним и тем же —
Атман атманом он не унизит;
потому — высшей цели достигнет.

29. Тот, кто видит, что действия, Партха,
совершает лишь пракрити всюду,
и кто Атман лишь в недеянье
созерцает, — тот истинно видит.

## *Глава 14*

Благой Господь сказал:

1. А теперь Я скажу тебе знанье,
что зовется средь всех высочайшим;
это знанье познавшие муни
высоту обрели совершенства.

2. Опираясь на это ученье,
Моей вечной достигнув природы,
они с гибелью мира не гибнут
и с рожденьем его не родятся.

3. Моя матка — Великий Брахман,
Я в него свое семя влагаю;
и от этого, Партха, зачатья
всех существ порожденье бывает.

4. Для всех тел, что в бесчисленных чревах
обретают, сын Кунти, рожденье,
лоном высшим бывает тот Брахман,
Я же — семя дающий родитель.

5. Возникают из пракрити разом
гуны три — саттва, раджас и тамас;
ими скован, о могучерукий,
тот бессмертный, что телом владеет.

6. Из тех трех — саттва, будучи чистой,
светоносной и полной здоровья,
все же сковывает живущих
цепью счастья и знанья, сын Притхи.

7. Состоит, знай, раджас из страсти,
вожделенье его порождает;
раджас вяжет деяний цепью
воплощенного, о безупречный.

8. Порождается тамас незнаньем,
воплощенных он всех ослепляет;
он их связывает, о сын Кунти,
беззаботностью, сном и ленью.

9. Саттва связывает со счастьем,
раджас — с действием, могучерукий,
затемняя познание, тамас
косной лени готовит путы.

10. Когда раджас и тамас слабеют —
возрастает, сын Бхараты, саттва;
когда саттва и тамас — раджас;
когда саттва и раджас — тамас.

11. Если знания свет освещает
входы-выходы этого тела —
это значит: в таком человеке
саттва крепнет — пусть он это знает.

12. Когда раджас умножен чрезмерно —
от него возникают жадность,

озабоченность, вожделенье,
суета, начинание действий.

13. В мыслях мрак, беззаботность тупая,
ослепленье, отсутствие действий —
все они возникают тотчас,
когда тамас растет, сын Куру.

14. Когда к смерти идет воплощенный,
состоящий из гуны саттва, —
он миров безгрешных достигнет
обладателей высшего знанья.

15. Тот, кто в раджасе смерть встречает,
возродится средь скованных кармой;
если ж в тамасе тело покинет —
возрождается в лонах нечистых.

16. Хорошо совершенное действие
саттвы благостный плод приносит;
плодом раджаса скорбь бывает;
плод же тамаса — заблужденье.

17. Возникает от саттвы знанье,
раджас к жадности лишь приводит,
плодом тамаса будут незнанье,
ослепление и беззаботность.

18. Чист и ясен — горé стремится,
если страстен — стоит посредине,
в сфере действия низменной гуны
пребывая — вниз темный сходит.

19. Если деятеля иного,
кроме гун этих, видеть не будешь,
если знаешь Того, Кто их выше, —
ты в Мое придешь состоянье.

20. Когда этой пракрити гуны
воплощенный преодолевает,

он, от скорби рожденья и смерти
став свободен, вкушает бессмертье.

Арджуна сказал:

21. Что за признаки здесь, Владыка,
мужа, ставшего выше, чем гуны?
Как ведет он себя? И как он
эти гуны в себе побеждает?

Благой Господь сказал:

22. Знанья все, также дел совершенье,
ослепленье даже, сын Панду,
повстречав — кто не отвратится,
потеряв же — кто не пожалеет,

23. кто сидит, точно равнодушный,
тремя гунами не поколеблен,
«Гуны вертятся в гунах» — так мысля,
пребывает кто без потрясений,

24. ровный к золоту, глине и камню,
мудрый, ровный к немилым и милым,
в горе—радости невозмутимый,
одинаков к хвале и к брани,

25. кто к бесчестью и к чести ровен,
к другу—недругу одинаков,
оставляющий все начинанья —
тот и есть «превзошедший гуны».

26. Кто Меня, Партха, йогой бхакти
неуклонно всегда почитает —
тот способен с Брахманом слиться,
ибо гуны он все превосходит.

27. Ибо Брахман этот бессмертный
и нетленный — на Мне основан;
Я — основа предвечной дхармы.
Лишь во Мне — совершенная радость.

Благой Господь сказал:
1. Говорят, у ашваттхи бессмертной
корни кверху растут, ветви — книзу,
ее листья — ведийские гимны,
кто так знает ее — знаток Веды.

2. Гунами крепкие, множатся ветви
вверх, также вниз; чувств объекты — побеги.
Корни иные вниз протянулись,
кармой людей оплетая в мире.

3. Облик ашваттхи, опора, начало,
также конец — в мире непостижимы;
твердым мечом отрешенья кто срубит
дерево это с разросшимся корнем, —

4. пусть он дорогу отыщет, с которой
не возвращается путник в сансару;
скажет: «Пришел я к Пуруше, к началу,
что порождает поток проявлений».

5. Узы греха, ослепленье, гордыню,
двойственность радости—боли оставив,
мыслью бесстрастной в себе пребывая,
к вечной он пусть направляется цели.

6. Солнца луч Его не достигнет,
ни огонь там, ни месяц не светят,
кто ушел туда — не возвратится;
то Мой, Партха, приют высочайший.

7. Меня, вечного, лишь частица,
в мире тварей ставшая дживой,
к себе чувства влечет и манас,
пребывающие в природе.

8. Когда джива в тело вступает
и когда его оставляет,

он уносит чувства и манас,
словно ветер — цветов ароматы.

9. Обонянием, слухом, зреньем,
осязаньем и чувством вкуса,
также манасом управляя,
погружается джива в предметы.

10. Как он здесь пребывает, уходит,
связан с гунами, как ощущает —
видят мудрые оком знанья;
ослепленные не различают.

11. Обуздав себя йогой, аскеты
его сущим в себе созерцают;
но подвижник, душой нетвердый,
неразумный, его не видит.

12. Этот свет, что сияет в солнце,
освещая вселенную, Партха,
также свет, что ты в месяце видишь
иль в огне, — то Мое, знай, сиянье.

13. Земли тело собою проникнув,
на себе все живое несу я;
Я питаю лесные растенья,
Сомой став, средоточием соков.

14. Становясь в существах вайшванарой,
я в дыхании верхнем и нижнем
четырех разновидностей пищу
перевариваю неустанно.

15. В каждом я сердце живу; от Меня лишь
память, познанье, конец заблужденья;
лишь обо Мне наставляют все Веды;
Вед Я знаток, Я — начало Веданты.

16. В мире два существуют пуруши:
один смертен, другой вне смерти;

первый — это все твари, Партха;
«неизменным» зовут второго.

17. Но над ними есть Высший Пуруша,
именуют Его — Высший Атман.
Он, нетленный, три мира проникнув,
их несет на себе, Владыка.

18. Выше Я, чем бессмертный пуруша;
также смертного Я превосходней.
Потому — средь людей и в Ведах
Я как Высший Пуруша прославлен.

19. Кто лишен ослепленья, знает,
что Я есмь Высочайший Пуруша, —
тот, всеведущий, всею душою
почитает меня, Арджуна.

20. Я сегодня тебе, безупречный,
высочайшую тайну поведал.
О, как мудр, кто ее постигает!
Он свершил свою дхарму в мире.

## *Глава 16*

Благой Господь сказал:

1. Чистота гуны саттва, бесстрашье,
пребывание в йоге знанья,
щедрость, жертва, умеренность, тапас,
прямота, повторение Веды,

2. неврежденье, правдивость, безгневность,
краткость речи, покой, отрешенность,
к тварям доброе сердце, нежадность,
кротость, несуетливость, стыдливость,

3. чистота, сила, твердость, терпенье,
дружелюбие, негорделивость —
кто рожден для божественной доли,
эти качества соединяет.

4. Лицемерье, заносчивость, наглость,
в сочетании с грубостью злоба,
заблужденье — все это бывает
у рожденного к доле асуров.

5. Участь первых — освобожденье,
у асуров же участь — узы;
не скорби, ибо ты родился
для божественной доли, сын Панду.

6. Две природы существ бывают
в этом мире — богов и асуров;
Я о первой сказал подробно,
теперь, Партха, услышь про другую.

7. Ни деяний, ни воздержанья
люди-демоны смысла не знают;
не бывает ни чистоты в них,
ни правдивости, ни добронравья.

8. Этот мир, они мнят, нереален,
нет опоры в нем, нет и владыки,
нет согласья частей в природе;
где ж причина его? — «Только похоть».

9. Люд безумный, душою погибший,
утвердившись в таком лжеученье,
копит силы для целей преступных,
ради гибели мира стараясь.

10. Ненасытных полны желаний,
лицемерны, горды они, наглы,
слепы к правде, в погоне за мнимым
домогаются целей нечистых.

11. Суете безграничной отдавшись,
что затихнет лишь с гибелью мира,
они похоть стремятся насытить,
«Только это и есть» — полагая.

12. В сотне тщетных надежд увязнув,
пребывая всегда в страсти, в злобе,
они жаждут богатств накопленья,
своим низким чувствам отдавшись.

13. «Мне сегодня досталось вот это,
завтра — то утолю желанье;
накопил я уже немало,
и еще мне богатства прибудет.

14. Этот враг уже мной уничтожен,
и другого убью непременно;
как я властвую, как наслаждаюсь,
как я счастлив, силен, удачлив!

15. Я богат! Я высок рожденьем!
Кто еще здесь со мной сравнится?
Жертвы жертвуя, стану я славен!» —
восклицают безумцы хором.

16. Заблудившись во множестве мыслей,
слепотой себя спутав, как сетью,
привязавшись к страстей усладам,
эта нечисть в ад ниспадает.

17. Те, кто спеси полны, упрямства,
самомненья, гордыни богатством,
лицемерны — не по предписаньям
они жертвы приносят, для формы.

18. Преисполнены себялюбья,
грубой силы, нечистой страсти,
эти люди Меня ненавидят
и в себе, и в телах всех тварей.

19. Ненавистников этих жестоких,
этих низких людей, злодеев
Я бросаю в круговращенье
из одних лон асуров в другие.

20. Возрождаясь в утробах асуров,
все сильней и сильней ослепляясь,
они к низкой движутся цели,
никогда Меня не достигая.

21 В ад приводят врата тройные:
вожделение, злоба, жадность;
погубить они душу способны —
пусть же всякий их избегает!

22. Отвратившись от этих пороков,
от ворот в область тьмы ведущих,
человек, для души своей благо
обретая, идет к высшей цели.

23. Кто, отбросив шастр предписанья,
существует лишь ради желаний,
совершенства тот не достигнет,
высший путь он утратит и радость.

24. Потому — все свои поступки
совершай сообразно шастрам
и, узнав, каковы предписанья,
свое дело исполни в мире.

## *Глава 17*

Арджуна сказал:

1. Те, кто жертву приносят с верой,
но не так, как предписано в шастрах, —
какова у них, Кришна, основа:
гуна саттва? иль раджас? иль тамас?

Благой Господь сказал:

2. Троевидна у воплощенных
вера, их рождена природой:
в светлой — саттва преобладает,
в страстной — раджас, а в темной — тамас.

3. О сын Бхараты! Вера тварей
сообразна их внутренней сути;

человек состоит из веры:
какова его вера — таков он.

4. Люди саттвы — богам несут жертвы,
люди раджаса — демонам, якшам;
упырей, привидений гнусных
люди тамаса чтут приношеньем.

5. Если люди тапас жестокий
совершают, шастрам противный,
лицемерия полные, страсти,
грубой похоти, самости, силы;

6. если мучают голодом тщетно
всю толпу элементов телесных
и Меня в этом смертном теле, —
знай, асуры им так внушают.

7. Также пища, что людям по вкусу,
троевидной, Партха, бывает,
также — жертва, дары и тапас:
Я их виды скажу тебе кратко.

8. Людям саттвы нравится пища,
что сочна, сытна, маслянистa:
от нее в существах — долголетье,
сила, ясность, здоровье, радость.

9. С солью, горькая, кислая, жгучая,
слишком острая, грубая пища
по душе людям раджаса, Партха:
скорбь, болезни она рождает.

10. Пища черствая, вкус потерявшая,
пища с запахом, Партха, гнилая,
также все, что нечисто, объедки —
вот что нравится тамаса людям.

11. Если жертвуют по предписаньям,
со вниманьем, плодов не желая,

с одной мыслью: «Жертвовать должно» —
эта жертва бывает саттвичной.

12. Для плодов если жертвуют, Партха,
либо лишь напоказ, лицемерно, —
бык из Бхаратов! — эта жертва
преисполнена гуны раджас.

13. Без раздачи еды, без молений,
не по шастрам, жрецам без награды,
при отсутствии веры — жертва
изобилует тамасом, Партха.

14. Чистота, прямота, почитанье
богов, брахманов, старцев, гуру;
целомудрие и невреждение
именуются тапасом тела.

15. Речь приятная, добрая, Партха,
необидная, полная правды,
постоянное Вед повторенье
именуются тапасом речи.

16. Ясность сердца, ко всем дружелюбье,
очищенье душевной природы,
молчаливость, себя обузданье
именуются тапасом сердца.

17. Если йогин, плодов не желая,
совершает с великой верой
этот тапас во всех трех видах —
его тапас исполнен саттвы.

18. Ради славы людской, почета
если тапас свершен лицемерно —
это раджасный, страстный тапас:
легковесен он, Партха, непрочен.

19. В заблужденье, себе на муку,
либо чтоб навредить другому

совершаемый тапас, сын Притхи,
именуется тамасным, «темным».

20. Дар, что вовремя, бескорыстно,
в должном месте, тому, кто достоин,
дарят с мыслью: «Дарить подобает», —
именуется даром саттвичным.

21. Если ж ради ответного дара
дарят, либо даренье опасно,
либо жаждой плода влекомо, —
это раджасный дар, сын Притхи.

22. Если дар предлагают не к месту
и не вовремя, не кому надо,
непочтительно иль с презреньем —
этот дар именуется «темным».

23. ОМ, ТАТ, САТ — этим словом трояким
именуют Брахмана в Ведах:
были созданы Им в начале
Веды, брахманы, также жертвы.

24. Потому — дар, и жертва, и тапас
открываются произнесеньем
слова ОМ; так предписано, Партха,
тем, кто к Брахману речь устремляет.

25. Словом ТАТ — дела тапаса, жертвы,
многовидные также даренья
совершает, плодов не желая,
кто стремится к освобожденью.

26. То, что есть, также то, что благо, —
словом САТ именуются оба;
также к делу похвальному, Партха,
это слово всегда применимо.

27. Словом САТ — постоянство и прочность
в жертве, в тапасе, в даре зовется;

словом САТ, или СУТЬ, называют
все дела, что ведут к этим целям.

28. Всякий дар, всякий тапас и жертву,
совершаемые без веры,
называют АСАТ, или НЕСУТЬ:
нет в них пользы ни здесь, ни по смерти.

## *Глава 18*

Арджуна сказал:

1. Мне б хотелось, Могучерукий,
отрешенности суть постигнуть;
вместе с этим, о Хришикеша,
расскажи мне об отреченье.

Благой Господь сказал:

2. В прекращении действий страстных
отрешенность видят провидцы;
оставленье плодов всех действий
мудрецы зовут отреченьем.

3. Прекратить подобает все действия
как греховные — думают многие;
приношение жертв, дары, тапас
оставлять, мнят иные, не должно.

4. Ныне слушай, из Бхаратов лучший,
что скажу тебе об отреченье,
ибо, тигр посреди героев,
оно здесь трех видов бывает.

5. Жертв свершенье, дары, также тапас
оставлять не следует, Партха,
ибо тапас, дары и жертвы
очищенью способствуют мудрых.

6. Обо всех этих действиях, Партха,
вот Мое высочайшее слово:
совершай их всегда, Арджуна,
оставляя плодов желанье.

7. Ведь от действий, предписанных в шастрах,
отрешенности быть не может;
отреченье от них безумно:
его тамас рождает темный.

8. Кто от страха деянье бросит,
от телесной ли боли, иль скорби —
гуны раджас тот побужденьем
отреченье бесплодное выбрал.

9. Кто предписанные деянья
совершает с мыслью о долге
и плодов желаньем не связан —
отреченье того саттвично.

10. Мир покинув, саттвы исполнен,
муж разумный, лишенный сомнений,
действий вредных не ненавидит,
и к полезным он не привязан.

11. Ведь деянья совсем оставить
ты не можешь, пока ты в мире;
но кто действий плоды покидает,
именуется тот отреченным.

12. После смерти — деяний трoякий
плод у неотреченных бывает:
нежеланный, желанный и средний;
нет плода лишь у отреченных.

13. А теперь, о могучерукий,
ты узнай о пяти причинах;
вот как сказано это в санкхье
ради действий успеха, сын Притхи.

14. Действий деятель, также основа,
инструменты различные, Партха,
и движения разные тела,
и судьба, что считается пятой:

15. эти пять суть причины всех действий —
будь то праведных иль безрассудных, —
всех, что здесь человек совершает
своим телом, речью иль мыслью.

16. Кто, не ведая этих, атмана
полагает всех действий причиной,
тот своей помраченной мыслью
суть познать никогда не сможет.

17. Тот, чья мысль никогда не грязнится,
чья природа вне самости, Партха, —
он, всех этих бойцов убивая,
не убийца; ничем он не связан.

18. Троечастна действий причина:
предмет знания, знающий, знанье;
и основа дел троечастна:
инструмент, дела деятель, дело.

19. Тот, кто действует, знанье и дело,
соответствуя гунам, трояки —
так гласит «рассужденье о гунах»;
Я тебе их поведаю сущность.

20. Знанье, видит которое в тварях
неизменной единую сущность,
нераздельную в разделенных, —
это, Партха, саттвичное знанье.

21. Если знание порознь видит
всякий раз особую сущность
в существах этих многоразличных —
это знанье от раджаса, Партха.

22. Но то знанье, что к вещи отдельной
привязалось, в ней всё полагая,
без причины, без смысла, пустое —
это «темное», Партха, знанье.

23. Совершаемое ради долга,
любви—ненависти непричастно,
без привязанности к результатам —
это действие «светлым» зовется.

24. Если ищешь того, что желанно,
если действием движет самость,
если много усилий тратишь —
это действие будет «страстным».

25. Коль предпринято в заблужденье,
равнодушно к последствиям, Партха,
иль к запрету, вреду, убыткам —
дело то именуется «темным».

26. Непривязанный, самости чуждый,
в делах твердый, решимости полный,
в неудаче, в удаче ровный —
кто так действует, тот саттвичен.

27. Страстный, жадный, душою хищный,
лишь плода вожделеющий действий,
полный радости—скорби, нечистый —
это деятель раджасный, Партха.

28. Необузданный, грубый, злобный,
полный хитрости, косный, коварный,
духом мрачный, всегда ленивый —
этот деятель тамасом движим.

29. Постоянство бывает трехвидным,
также мысль — сообразно гунам;
Я их формы тебе без остатка
перечислю: слушай, Арджуна.

30. Кто недолжное—должное знает,
смелость—страх, недеянье—деянье,
также скованность—освобожденье —
мысль того пребывает в саттве.

31. Мысль, которая не различает,
где закон, а где беззаконье,
в чем недолжного—должного разность, —
эта мысль полна раджасом, Партха.

32. Если ж мысль помрачается тьмою,
если знанье она извращает,
если чтит беззаконье как дхарму —
эта мысль именуется «темной».

33. Если чувства, и праны, и манас
укрепляются в постоянстве,
а оно пребывает в йоге —
постоянство считается «светлым».

34. То к любви, то к закону, то к пользе
устремляется коль постоянство,
мыслью связано о результате, —
постоянство такое «страстно».

35. Постоянство, с которым безумцы
вновь и вновь устремляются к страху,
к скорби, лени, тоске, опьяненью,
именуется, Партха, «тёмным».

36. А теперь Я скажу про радость,
она тоже трех видов бывает;
после долгих усилий приходит
радость, с нею — конец всякой скорби.

37. Та, что яду подобна в начале,
а в конце сладка, точно нектар,
рождена ясной мыслью и духом, —
радость эта считается «светлой».

38. Порожденная чувственным миром,
если радость в начале как нектар,
а в исходе подобна яду, —
эта радость считается «страстной».

39. Если ж радостью и в начале
и в конце ослепляется атман,
коль причины ее — сон, вялость
и небрежность, — «темна»-эта радость.

40. Ни на этой земле обширной,
ни среди всех богов на небе
нет существ, что были б свободны
от трех гун, порожденных природой.

41. Как у брахмана, так и у вайшьи,
как у кшатрия, так и у шудры —
естеством рожденные гуны
все их действия определяют.

42. Чистота, успокоенность, тапас,
обузданье, терпенье, нелживость,
вера, знанье, житейская мудрость —
вот достоинства брахманов, Партха.

43. Сила, твердость, смекалка, доблесть,
неспособность в бою к отступленью,
прирожденная щедрость, властность —
это признаки кшатриев, Партха.

44. Земледелие и торговля,
разведенье скота — вайшьи дело.
Все, что связано с услуженьем,
то природе шудр подобает.

45. Достигает успеха быстро
человек, своей кармой довольный;
как удача к нему приходит
в его действиях, слушай об этом.

46. Человек успех обретает,
своим делом Того почитая,
Кем все это пронизано, Партха,
от Кого существа происходят.

47. Даже полный успех в чужой дхарме
бесполезен — к своей устремляйся!
Естества исполняя законы,
человек себя не пятнает.

48. Оставлять этих действий не надо,
даже если они не безгрешны:
ведь людей начинанья грехами,
точно дымом огонь, покрыты.

49. Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеяньем
человек совершенства достигнет.

50. Я скажу тебе кратко, сын Притхи,
как затем, обретя совершенство,
люди Брахмана достигают:
это высшая цель йоги знанья.

51. Чистой мыслью себя обуздавший,
твердо сам себя подчинивший,
от вещей отрешившись внешних,
к любви—ненависти равнодушен,

52. сдержан в пище, укромно живущий,
победив тело, слово и манас,
в созерцании сосредоточен
и в бесстрастье всегда пребывая,

53. от имущества, похоти, гнева,
себялюбья освободившись,
успокоен, «мое» позабывший —
к встрече с Брахманом он способен.

54. Ставший Брахманом, ясный душою,
не скорбит он, не вожделеет;
кто ко всем существам одинаков,
тот достигнет Моей высшей бхакти.

55. Силой бхакти Меня он познает —
кто Я есмь и каков по сути,
а затем, суть Мою изведав,
он в Мое бытие погрузится.

56. Даже действия все свершая,
кто всегда так во Мне обитает —
вечносущей, нетленной цели
тот достигнет Моей благодатью.

57. Устремившись ко Мне, все деянья
возложив на Меня силой мысли,
в созерцанье всегда пребывая,
всем сознаньем в Меня погружайся.

58. Мыслью сущий во Мне — превосходит
Моей милостью эти три гуны;
непременно погибнет, сын Притхи,
кто себя ослепил самомненьем.

59. Если ты, погрузившись в самость,
помышляешь: «Не буду сражаться!» —
тебя, Партха, природа заставит,
ибо ложно твое решенье.

60. Своей собственной кармой скован,
естеством порожденной, сын Кунти,
ты свершишь, даже против воли,
то, что делать, безумный, не хочешь.

61. В сердце всех существ пребывает
их опора — великий Владыка;
Он вращает их майей своею,
как колеса в послушной машине.

62. Только в Нем ищи утешенья
всей душою своей, сын Кунти:
Его милостью ты достигнешь
высшей цели, умиротворенья.

63. Партха! Ныне ты знаешь то знанье,
что таинственней тайн сокрытых;
так обдумай его всесторонне,
а затем поступай, как желаешь!

64. Ныне — слушай Высшее Слово!
Вот Моя запредельная тайна!
Я тебе передам это благо,
ибо ты — Мой избранник любимый.

65. Бхакт Мой! Будь лишь во Мне всем сердцем!
Жертвуй Мне! Только Мне поклоняйся!
Так ко Мне ты придешь, Мой любимый,
Я тебе обещаю неложно.

66. Невзирая на прочие дхармы,
лишь ко Мне иди за спасеньем!
Не скорби: Я тебя избавлю
от грехов твоих, всех без остатка.

67. Это слово Мое ты не скажешь
никогда никому — кто не бхакт Мой,
но лишь тем, кто Меня не злословят,
лишь подвижникам, лишь послушным.

68. Кто же эту великую тайну
сообщит Моим бхактам верным —
тот, почтив Меня этой любовью,
без сомненья, Меня достигнет.

69. Средь людей нет такого, кто мог бы
угодить Мне больше, чем этот:
на земле и не будет иного,
кто бы Мне был, Арджуна, дороже.

70. И когда человек повторяет
этот наш разговор о дхарме —
жертву знаньем он Мне приносит:
таково Мое, Партха, решенье.

71. И кто станет внимать этой дхарме,
полный веры, злословью чуждый, —
тот достигнет освобожденья
и миров людей благой кармы.

72. Так постиг ли ты Мое слово
напряженьем вниманья, Партха?
Отвратился ли от ослепленья,
порожденного жалким незнаньем?

Арджуна сказал:

73. С ослепленьем покончено, Вечный!
Твоей милостью разум вернулся!
Все сомненья исчезли. Тверд я.
Я готов свершить Твое слово.

Санджая сказал:

74. Так услышал я сына Притхи
с Васудэвы сыном великим
разговор этот необычайный,
вызывающий в теле трепет.

75. Эту высшую тайную йогу
я услышал по милости Вьясы
от Владыки йоги, от Кришны,
когда Он произнес ее Партхе.

76. Вновь и вновь я душой ликую,
вспоминая, о царь, постоянно
разговор небывалый этот,
благодатный, Кешавы с Арджуной.

77. Также облик тот дивный Кришны
непрерывно в уме представляя,
радость высшую я ощущаю,
нет конца моему изумленью.

78. Там, где Кришна, Владыка йоги,
где великий Лучник, сын Притхи,
там победа, счастье, удача,
в делах праведность — так я знаю.

# ПРИМЕЧАНИЯ*

1 1 и сл  о действующих лицах и мизансцене диалога  о его месте внутри *Махабхараты* см  гл  1 настоящей работы

1 2  царь Дурьодхана обращается с речью к своему (а также Пандавов) учителю Дроне

1 3  армию Пандавов построил к бою Дхриштадьюмна  также ученик Дроны

1 10  букв  «Недостаточна та наша армия, хранимая Бхишмой  но достаточна эта армия этих, хранимая Бхимой»  Такие слова в устах Дурьодханы  известного хвастуна и фанфарона, — который к тому же прекрасно знает, что его армия численно намного превосходит армию Пандавов, — кажутся лишенными смысла  Некоторые переводчики предлагают поэтому (вслед за Т Бенфеем) передавать слово aparу-āptam- — «недостаточная [армия]» словом противоположного смысла — «безграничная» (и соответственно paryāptam во второй половине *шлоки* как «ограниченная»), однако такой смысл глагола pari + √ āp невозможно подтвердить ни единым примером из других текстов  Из множества других попыток разрешить возникающую здесь трудность наиболее остроумной мне представляется идея Ведантадешики, который обращает внимание на странное употребление Дурьодханой указательных местоимений  о близком предмете («наша армия») говорится «та» (т е  «далекая»), тогда как о далеком (армия противника, «хранимая Бхимой»), — соответственно «эта» (т е  «близкая»)  Это дает комментатору возможность, пользуясь законом свободного словорасположения в санскрите, переорганизовать *шлоку* так, что прилагательное «недостаточная» оказывается определением армии Пандавов, а «достаточная» — соответственно Кауравов  Для чего же вождь Кауравов прибегает к столь странному синтаксису? Для того, говорит Ведантадешика, чтобы скрыть свою робость и замешательство накануне битвы, а главное — свое недоверие к полководцу Кауравов — благородному Бхишме  Дурьодхана боится, как бы он не пожалел врага, тем более что и сам царь, и все его присные хорошо знают, что знаменитый своей жестокостью Бхима их, уж во всяком случае, жалеть не будет (отсюда и противопоставление в одной *шлоке* этих двух имен)

1 11  говоря об «охране Бхишмы», коварный Дурьодхана опять имеет в виду свое надо следить, шпионить за Бхишмой, как бы он не стал помогать Пандавам

1 39—45  в этих стихах Арджуна пытается обосновать свой отказ от битвы «теоретически» (ссылкой на *шрути*)  Ср  оценку его слов Кришной  2 11

---

* Настоящие примечания рассматривают лишь те реалии и аспекты содержания поэмы, которые остались за рамками анализа в основном тексте монографии  Читатель, желающий более подробно углубиться в реалии *Гиты*  отсылается к этому тексту (см  особенно гл  11—14), а также к комментированным изданиям *Гиты*  указанным в библиографии  Следует также иметь в виду, что обосновываемый в данной работе функциональный подход к интерпретации памятника не предполагает какой-либо единой, для всех обязательной концепции его смысла  В процессе рецитации текста его значимые реалии объединяются в психике каждого рецитанта именно в такие структуры, которые могут возникнуть внутри данной психики  со всеми ее особенностями  На этом уровне понимание *Гиты* сугубо индивидуально  Другой уровень понимания, реализуемый в процессе выработки длящегося  безобъектного знания—состояния, снимает всяческие «индивидуальные особенности» и постольку универсален  однако это понимание не может быть выражено в виде комментария

2 39 наставление в йоге начинается не сразу после этой *шлоки* а лишь с 2 48, ему предшествует краткая филиппика против ведийских «старообрядцев» 2 41—45

2 46 этот стих восстанавливает равновесие по отношению к *Ведам* они уподоблены «изобильно текущему водой» колодцу, из которого разумный человек берет столько воды, сколько ему нужно Ценность «воды» (т е учения *Веды*) сомнению конечно, не подвергается

2 55—61 образ «подвижника, стойкого в мудрости», композиционно очень важен Будучи антиподом образа Арджуны (1 26—2 9) в завязке поэмы, он служит конкретным отрицанием, «снятием» этого последнего «Стойкость в мудрости» — это первое в *Гите* упоминание о длящемся знании, знании—состоянии

2 72 редкое (за пределами буддийских текстов) употребление термина *нирвана* который здесь можно перевести как «угасание мира» в *Брахмане* говорит об определенной близости *Гиты* к атмосфере духовных поисков раннего буддизма

3 5 *гуны пракрити* — это *саттва* (чистота, безмятежность, ясность), *раджас* (страстность) и *тамас* (тьма, тупость, косность), они уже упоминались в связи с полемикой против *Вед*, см 2 45, ср также далее, 3 27—29, 37 и особенно главы 14, 17—18 *Гиты* где подробно говорится о *гунах*

3 10 корова желаний — мифическое животное, удовлетворяющее любые желания

3 15 этот трудный стих (который комментаторы и переводчики трактуют поразному и, на наш взгляд, неубедительно) весь пронизан ритуальными реминисценциями «Вечный Слог» — это *ОМ*, которым начинаются и кончаются ведийские жертвенные формулы и гимны Особая роль этого краткого возгласа связана с тем, что он придает ритуальному слову непрерывность та или иная формула, заканчиваясь непременно на слоге ОМ, продолжает как бы неслышимо длиться (в некоем потустороннем «пространстве», а также, что не менее важно, в длящемся «состоянии знания» жреца, произносящего формулу, — насколько он к такому знанию способен), с тем чтобы потом, в начале новой формулы, «всплыть на поверхность» в виде вступительного произнесения слога *ОМ* Те заклинания и молитвы, которые обладают этим свойством непрерывности, несут в себе особого рода силу — *Брахмана*, который «рождает», т е совершает «священные действия» (см 3 14), а из них уже состоят отдельные жертвоприношения «жертвы» В слове «вечно» (nityam) опять подчеркивается качество длительности, непрерывности жертвы если оно в ней есть — *Брахман* «установлен» (т е присутствует) в жертве и она успешна, если же нет — нет

3 41 «знание», «мудрость» (jñānam, vijñānam) — это, с одной стороны, состояние непрерывности знания, «пребывание мыслью в Брахмане» (и т д ), а с другой — способность принимать разнообразные (этот аспект передает приставка vi-) правильные решения в жизни, опираясь на это состояние

3 42 «сердце» = санскр *манас* орган мысли и воли, иногда мы передаем это слово по-русски как «ум»

4 1 здесь *йога* означает «знание», «учение»

4 6 *майя* в этом стихе не имеет ничего общего с принципом космической иллюзии позднейшей *веданты*, *Бхагаван* здесь говорит о своей творческой силе

4 8 *юга* — мировой период, космические день и ночь (продолжается от 2200 до 8800 земных лет)

4 25—32 вероятно, во всех этих стихах под словом «жертва», санскр *яджня* («принесение в огонь», «превращение в пепел» и т д ), имеются в виду разные

типы йоги, аскетической тренировки, способности прекращать (= «сжигать») те или иные функции тела или психики Цель — превращение «действий» (т е такого рода упражнений) в «знание» (4 33), т е в состояние знания, в непрерывность знания Скорее всего это и есть то «достижение Брахмана», о котором идет речь в стихе 4 24 См также 4 35—37

4 42 *авидья* — состояние обычного профанического сознания, не овладевшего длящимся знанием

5 1 под словом *карма-иога* «йога действия», в *Гите* обычно понимают совершение повседневных действий без стремления к плоду Все же точнее было бы сказать на основании учения гл 4, что *карма-йога* в *Гите* — это прежде всего исполнение жертвенных, ритуальных действий (таких, как, например, домашние обряды) в виде почитания *Бхагавана,* без мысли о плоде «Прекращение действий» — медитативная тренировка, основанная на отличении *атмана* от всего, что не есть *атман*, такая практика, видимо, подразумевала перечисление («счет») категорий внешнего мира (= природы, *пракрити)* сопровождавшееся опознанием их отличия от *атмана* — в *шлоках* 4—5 это перечисление называется словом *санкхья* (которым позднее стала именоваться известная школа брахманической философии)

5 10 *Брахман* в данном стихе — это одно из обозначений природы (*пракрити*), см также 14 3 Считалось, что активна лишь природа, тогда как *атман* лишь созерцает ее деятельность «Возложив все деянья» на природу, человек видел себя недействующим, т е уподоблял себя *атману* см также 5 14, 5 16 «это Высшее» = *Брахман,* «освещает» = делает видимым, сияющим Речь идет о созерцании (в состоянии непрерывного знания) *Брахмана* как света

5 17 «к невозвращенью» за пределы круга рождений и смертей, т е *сансары*, см также 5 24—26

5 27—28 начало темы «профессиональной» *иоги*, подробнее см 6 10 и сл

6 1 одна из характеристик *карма-йоги* — необходимость продолжать совершение ведийских обрядов (не ожидая, однако, от них плодов)

6 11 снизу кладется трава куша, на нее — шкура антилопы, затем — холстина Эти подстилки имеют символическое значение и унаследованы *Гитой* (и вообще *йогой*) от эпохи брахманизма

6 31 «в единство поверив» — вариант перевода «прочно утвердившись» в единстве (всех существ с *Брахманом* и с собою), см также 6 29—30, 32

6 38 «оба пути» — путь мирского преуспеяния и путь аскетических подвигов

6 46—47 в этих стихах не устанавливается никакой объективной градации (аскет — знающий — *йогин* и т д ), здесь лишь восхваляются, во-первых, *йогин*, а во-вторых, *бхакт* Далее (7 17—19) аналогично будет прославлен «знающий» (ибо он наилучший *бхакт*) Все эти состояния, конечно, эквивалентны, ибо ведут к одной цели

7 6 «эта утроба» — обе природы, упомянутые ранее (т е *пракрити* и *джива)*

7 17 ср выше, 6 46—47, и примеч

7 29—8 4 в этих стихах встречаются следующие термины *адхьятма(н)* = то, что относится к индивидуальному *атману* к душе человека, *адхибхута* = то, что относится к миру существ и к материальному миру, *адхидайва* = то, что относится к божественной природе, *адхияджня* = то, что относится к жертве Последние три термина присутствуют в *шлоке* 7 30

8 17 здесь слово *юга* обозначает так называемую *махаюгу* - великий мировой период, который обычно исчисляется в 4 320 000 лет Существуют впрочем,

иные подсчеты — см , например, комментарий к этому стиху в традиции *бхакти-веданта*

8 24—26 здесь излагается древнее учение о «пути богов» и «пути предков», см подробный анализ всего относящегося сюда материала в моей работе (1981, с 71—96 и 132—158)

9 1 «знание и различение» — см 3 41 и примеч

9 5 «дивная йога» — то же самое, что *маия* (см 4 6, 7 14, 15, 25, 18 61), творческая сила материальной природы, действующая непостижимым для смертных образом

9 10 «природа» = *пракрити* (см 9 7 и др )

9 16 с этого места начинается «жертва знанием» (см предыдущий стих), приводящая к явлению *вишваруты* в гл 11

9 20 «знатоки трех Вед» — в этом и следующем стихах описывается участь адептов ведийской религии

10 7 здесь впервые встречается слово *вибхути* которое значит «излияние божественной энергии вовне», «проявление божества в тварном мире» и т д См также 10 16, 19, 40, 41 В части контекстов слово оставлено без перевода

10 13 Нарада — божественный мудрец, часто изображается (в эпосе и *пуранах*) как посланец богов к людям, Вьяса — букв «распределитель», легендарный автор *МБх* и ряда других текстов, Асита Девала — древний мудрец, по традиции считается автором гимнов *PB* 9 5—24

10 21 *адитьи* — наименование главных ведийских божеств Маруты — ведийские божества бури, спутники Индры

10 23 *рудры* — букв «ревуны», один из классов ведийских божеств во главе с Шивой, *ракшасы* — мифические существа наподобие вампиров, *якши* — полубоги во главе с Куберой, владыкой богатства, *васу* – класс ведийских божеств, первоначально связанных с Индрой согласно одному из списков, это огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна и звезды, Меру — гигантская гора, расположенная в центре мира

10 24 Брихаспати — домашний жрец богов, Сканда (Кумара, Карттикея) — сын Шивы и Парвати, божество войны

10 25 Бхригу — мифический мудрец, прародитель одного из классов ведийских полубогов, связанных со стихией огня

10 26 *гандхарвы* — божественные музыканты, *сиддхи* — святые, достигшие статуса небожителей

10 27 Уччайшравас — конь Индры, Айравата — слон Индры

10 28 *ваджра* — перун, Васуки — царь змеев

10 29 один из главных ведийских богов, Варуна, считался связанным с водами

10 30 «демоны» — санскр *дайтьи,* сверхъестественные существа (в ведийской религии), часто восстающие против богов, Гаруда — гигантская птица, носящая на себе бога Вишну

10 31 «сын Дашаратхи» — Рама, *макара* — таинственное существо, отождествляемое то с дельфином, то с крокодилом

10 33 *двандва* — один из видов сложных слов в санскрите (типа «день—ночь»)

10 34 «слава», «речь» и т д — все перечисленные сущности в подлиннике женского рода

10 35 *брихат-саман* — букв «великий напев», одно из главных песнопений в ходе ведийского ритуала, *гаятри* — один из ведийских стихотворных размеров (его образуют три восьмисложных строки), этим размером написан стих

РВ 3 62 10, считавшийся особо священным, *маргаширша* — первый (первоначально 10-й) месяц года, соответствующий ноябрю—декабрю

10 37 вришнийцы — название рода, к которому принадлежал Кришна, Ушанас — мифический певец, провидец

11 1 *адхьятман* = здесь «ты как индивидуальный атман перечисленных Тобою существ»

11 6 перечисляются те классы существ, о которых раньше (10 21—23) было сказано, что *Бхагаван* представляет лучшего из каждого соответствующего класса, а также — что Он есть *атман* этих существ (11 1) Теперь Арджуна готовится увидеть то, что ранее было названо абстрактно

11 17 «диск корона» — обычные атрибуты бога Вишну

12 12 здесь в самом тексте *Гиты* имеется непоследовательность, возникающая вследствие того, что действие, стоящее здесь в конце в о с х о д я щ е г о ряда (упражнение — знание — созерцание — оставление плодов действий), стоит в предыдущем стихе в конце н и с х о д я щ е г о ряда (сосредоточение мысли — упражнение — действие ради Меня — оставление плодов всех действий, эта последовательность начинается в 12 8)

13 1 здесь и далее *кшетра* (= поле) означает «тело», *кшетраджня* (= познающий поле) означает «дух», «воплощенный»

13 7—11 существенно, что в этих стихах описывается не «познающий поле» (можно было бы ожидать — см 13 2—3), ибо он как абсолютный субъект знания сам непознаваем, и не его знание (которое, собственно, от него неотделимо), а лишь некоторые характеристики его знания, то, что этому знанию сопутствует Важно также и то, что среди этих признаков дважды упомянута «непрерывность» (13 9, 11) Все это, видимо, говорит о том, что абсолютный субъект пребывает в состоянии непрерывного (вечного) знания

14 3 здесь *Брахман* = «материальная природа», *пракрити*

14 5 тема *пракрити* и ее *гун* начинаясь с этой *шлоки* продолжается (с перерывами) почти до самого конца поэмы, см также 3 5 и примеч

14 11 «входы-выходы» — девять отверстий тела

15 1—4 интерпретацию образа *ашваттхи* см в гл XV исследования

15 14 *вайшванара* — один из видов (жертвенного) огня, обитающего внутри живых существ

15 15 *Веданта* — здесь имеются в виду *упанишады*

15 16 «неизменный пуруша» — видимо, совокупность индивидуальных *атманов*, достигших освобождения

15 20 «свершил свою дхарму» — букв «совершивший то, что должен был совершить»

16 1 слово *саттва* в этом стихе может также означать «внутренняя сущность человека, душа, сердце» Сложное слово *джняна-йога* может быть воспринято как *двандва* — в таком случае вторая строка принимает вид «пребывание в йоге и в знанье»

16 2 «стыдливость» — здесь подразумевается неспособность к совершению дурных поступков

16 3 «сила» — имеется в виду труднопереводимое слово *теджас* — внутренняя энергия, которую в Индии воспринимали в образах огня и света (сияния, свечения, жжения и т д ) Один из комментаторов толкует это слово так «качество того человека, которого злые люди одолеть не могут»

16 5 *асуры* — это слово обычно передается по-русски как «демоны» — сверхъестественные существа, выступающие в роли противников богов «Люди-демоны»

(16.6) — это те, которые противятся богам, не выполняют предписаний священных текстов.

16.19: «лона асуров» — имеется в виду рождение от таких женщин, которые не удовлетворяют требованиям религиозной чистоты От них происходит «асурическое» потомство. Ср. далее, 16.23: «Кто, отбросив шастр предписанья...»

17.4: «демоны» в этом стихе передает санскр. *ракшасы* — вредоносные духи. «Упыри» = *преты*, «привидения» = *бхуты*.

17.6: «толпа элементов телесных» — имеются в виду элементы земли, воды и т д., из которых состоит тело.

17.16: «очищенье душевной природы» (*бхава-самшуддхи*) может иметь в виду либо мысли, либо эмоции человека.

17.23: о слоге *ОМ* см. примеч. к 3.15; *ТАТ* (по смыслу и этимологически = «то») входит в известную формулу из *ЧхУп* *тат твам аси* («ты еси то»), где это слово обозначает «Брахман»; *САТ* (по смыслу и этимологически) = «суть», см. далее *шлоки* 27—28.

18 1: «отрешенность» передает санскр. *санньяса*, «отречение» — санскр. *тьяга* Эти термины практически синонимичны — ср. 18.7.

18.14: «основа» — этим словом здесь обозначено физическое тело, «инструменты» — соответственно органы чувств. Зафиксированный здесь список «причин действий» принадлежит, видимо, к раннему этапу развития школы *санкхья* В классических текстах школы он отсутствует

18.17: «природа» — санскр. *бхава*.

18.19: «рассужденье о гунах» (или «перечисление гун») — видимо, название какого-то (несохранившегося) произведения ранней *санкхьи*.

18.46: «кем все это пронизано» — имеется в виду личное божество (*Бхагаван-Кришна*), ср. 2.17, где то же выражение применено к безличному *Брахману*.

18.53: «к встрече с Брахманом» — букв. «стать Брахманом», «превратиться в Брахмана».

18.65—66: эти две *шлоки* обычно считаются квинтэссенцией *Гиты*

18.70: этот стих подробно анализируется в гл. VIII настоящей работы.

18.74: «вызывающий в теле трепет» — букв. «приподымающий волоски на теле».

18.76: «царь» — имеется в виду Дхритараштра, произнесший в *Гите* один стих (1.1).

18.77: «облик» — видение *вишваруны*.



# БХАГАВАДГИТА

*в традиции*
*и в современной*
*научной критике*



# ВВЕДЕНИЕ

*Бхагавадгита* — «Песнь Господня», или, как ее любовно именуют в Индии, просто *Гита*, «Песнь»,— по праву занимает одно из почетных мест в сокровищнице мировой культуры. Нет необходимости «представлять» поэму современному образованному европейцу. он хорошо знает ее благодаря десяткам переводов (особенно английских), сотням статей и монографий. К идеям *Гиты* обращались в разное время Гёте и Гегель, В. фон Гумбольдт и Эмерсон, Ромен Роллан и В. И. Вернадский.

В России поэма известна с конца XVIII столетия. Однако, несмотря на ряд попыток перевести *Бхагавадгиту* на русский язык, наш читатель пока не имеет в руках надежного перевода — и тем более истолкования — текста, который без малейшего преувеличения может быть назван одним из краеугольных камней индийской культуры. Не говоря уже о ранних переводах (А. А. Петрова, А. П. Казначеевой, А. Каменской — А. Манциарли), которые сделаны явно не с санскрита и в наши дни имеют лишь историко-библиографический интерес, даже и последняя, несравненно более серьезная работа Б. Л. Смирнова, выдержавшая при жизни автора два издания (1956 и 1960), не удовлетворяет современным филологическим требованиям: его «буквальный перевод» не свободен от ошибок, индийская комментаторская традиция учтена недостаточно, а «примечания» не всегда помогают читателю разобраться в реалиях поэмы [1].

Впрочем, внимательно приглядываясь к тому, что было сделано за последние 150—200 лет вокруг *Гиты* за рубежом — как на Западе, так и в Индии (где новые переводы и исследования памятника появляются по нескольку раз в год), замечаешь, что реальные достижения ограничиваются каким-нибудь десятком действительно образцовых переводов и, быть может, пятью-шестью хорошими монографиями; для почти двух столетий энтузиазма и восторгов, раздумий, поисков и разного рода теорий такой результат не кажется особенно выдающим-

ся. Хуже всего то, что, несмотря на усилия целого ряда крупнейших специалистов, работавших над текстом, не удалось добиться единства взглядов на такие фундаментальные вопросы, как его состав, общий характер (например, «авторский это текст или неавторский»?), соотношение с комментаторской традицией и другие. Насколько мне известно, такая важная проблема, как функция текста в среде его распространения, не только не решена, но вообще не осознана и не поставлена хоть сколько-нибудь научно. Читая английские и американские работы о *Гите,* обнаруживаешь одну систему взглядов и оценок, французские — другую, индийские — третью, немецкие — еще совершенно иную; авторы, подчас крупные индологи, превосходно зная о существовании диаметрально противоположных по отношению к их собственной точек зрения, с ними не спорят, принципиальных вопросов не ставят; каждый цитирует лишь те работы, которые ему по душе; профессор крупного американского университета без обиняков называет *Гиту* «ведийским» (!) текстом (в предисловии к горячо одобряемой им книге индийского свами) и т. д. Приходится признать, что современное «гитоведение» переживает род кризиса, вызванного, как это будет показано ниже, его неспособностью ответить на им же самим (в лице Рихарда Гарбе) поставленные вопросы. Все эти соображения определяют характер и содержание данной работы, которая, предлагая новый русский перевод знаменитого памятника индийской древности, стремится прежде всего истолковать его с учетом противоречий и трудностей, накопившихся вокруг него в западной индологии. Для того чтобы войти в круг этих вопросов, нам придется познакомиться с историей *Гиты* в Европе; однако ей предшествует значительно более долгая история *Гиты* в Индии, с которой мы и начнем наше знакомство с поэмой.

Глава I

## ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ПАМЯТНИКА

Индийская традиция донесла до нас *Бхагавадгиту* в составе огромного эпического свода — *Махабхараты,*—в котором она занимает 25—42 (23—40 крит. изд.) главы *Книги о Бхишме* — 6-й из 18 книг, составляющих эпос.

Сюжет *МБх* — это история рождения, воспитания и соперничества двух ветвей царского рода: Кауравов («потомков Куру», ста сыновей царя Дхритараштры во главе со старшим из них — Дурьодханой) и их двоюродных братьев — пятерых Пандавов (сыновей Панду во главе с Юдхиштхирой). Кауравы воплощают в эпосе злое, демоническое начало, Пандавы — начало светлое, божественное. Отношения между обоими родственными кланами, постепенно отравляемые завистью и злобой Кауравов, особенно обостряются после злосчастных событий во время церемонии помазания на царство Юдхиштхиры, старшего из сыновей Панду. Согласно условиям этого обряда каждый из присутствующих может вызвать будущего царя на любой поединок: отказ с его стороны как проявление слабости невозможен. Пользуясь этим, Кауравы предлагают Юдхиштхире сыграть партию в кости, и вот он, воплощение всех царственных добродетелей, но никуда не годный игрок, проигрывает сначала свое имущество, затем царство, затем братьев, жену и, наконец, самого себя. По требованию благородного Бхишмы, «деда» Кауравов и Пандавов, проигранное возвращается Юдхиштхире; однако его опять вызывают на игру, он опять не может отказаться и опять проигрывает все и вся. Окончательный итог таков: Пандавы должны удалиться в изгнание на 13 лет, после чего царство должно быть им возвращено — при условии, что последний, тринадцатый год они проведут тайно, неузнанными; если же их узнает кто-либо из Кауравов, то царство уходит от них навсегда. Пандавы точно выполняют все условия договора и являются через 13 лет требовать свое царство назад. Кауравы, однако, вероломно им отказывают, и пятеро добрых братьев начинают готовиться к войне. Предпринятые друзьями попытки по-

кончить дело миром, разного рода соглашения и компромиссы кончаются неудачей, и после длительной и тщательной подготовки армии Кауравов и Пандавов встречаются на поле битвы — знаменитой Курукшетре («поле Куру»), сражаются 18 дней и почти полностью истребляют друг друга. Окончательную победу все же одерживают Пандавы; Юдхиштхира воцаряется в столице отвоеванного царства и после долгих лет счастливого правления умирает вместе с остальными братьями и Драупади, их общей женой. Последняя, восемнадцатая книга эпоса рисует вступление пятерых братьев и Драупади в райские обители.

Во всей этой длинной цепи событий — осложненной к тому же бесчисленными вставными эпизодами дидактического характера: назидательными историями, беседами, примерами, наставлениями, поучениями и т. п. — есть одна точка, в которой противоборство враждебных кланов достигает наивысшего напряжения. Это именно та минута, когда Кауравы и Пандавы после долгих лет соперничества и обид, ненависти и оскорблений, покушений на жизнь и, наконец, сборов к войне приводят свои громадные армии на поле сражения, выстраивают их в боевом порядке и, перед тем как броситься в битву, замолкают и смотрят друг другу в лицо. В этот момент ужасной тишины и самого неустойчивого из равновесий начинается *Бхагавадгита*.

Собственно говоря, по форме наша поэма — это религиозно-философское наставление в виде беседы, всего лишь еще один из той массы вставных эпизодов, которыми насыщена *МБх;* однако он выделяется среди многочисленных философских диалогов эпоса не только привилегированным композиционным положением — открывая собой главное событие эпоса — битву Кауравов с Пандавами,—но и вполне осознанным драматизмом, т. е. применением действия как одного из полноправных элементов преподаваемого наставления. Ведь было бы только естественно предположить, что автор поэмы, кто б он ни был — одинокий гений или коллективный сказитель наподобие «Гомера», добравшись наконец до своей темы (а его тема, как мы увидим впоследствии, это весьма глубокие и общие идеи о природе *дхармы*, о познании души и божества, о пути спасения и т. д.), без сожаления абстрагируется от «реальной действительности», дабы воспарить к высотам умозрения. На деле, однако, ничего подобного не происходит: вступив в эпи-

ческое повествование в момент его крайней напряженности, автор заботится лишь о том, чтобы эту напряженность по возможности еще более усилить. Позже, в разделе о стиле поэмы, мы пронаблюдаем некоторые из приемов его поэтической техники, а сейчас обратим внимание на участников диалога. Кроме слепого царя Дхритараштры, отца Кауравов, которому в тексте принадлежит всего один (вступительный) стих, и его возничего Санджаи, который, будучи наделен волшебным зрением (а также способностью молниеносно передвигаться по воздуху), пересказывает царю все перипетии битвы между его сыновьями и Пандавами (41 стих), в беседе участвуют два человека — Арджуна и Кришна Первый из них — один из пяти сыновей Панду, самый знаменитый герой среди них, великий лучник; второй — вождь небольшого племени ядавов, друг и дальний родственник Арджуны. Кришна принимает участие в войне как один из союзников Пандавов, а в самой битве — как возничий Арджуны. Однако за скромной видимостью скрывается нечто совершенно иное: Кришна — это величайший (наряду с Рамой) из *аватар* (*аватара* — земное воплощение) бога Вишну, спустившегося в человеческую плоть для того, чтобы восстановить пошатнувшуюся *дхарму* (мировой закон) — путем спасения добрых и наказания злых, т. е. соответственно Пандавов и Кауравов. Кришна не только наставляет Арджуну и, таким образом, в глазах индийской традиции является истинным автором поэмы; он, как опытный режиссер, организует события так, чтобы его учение произвело на ученика максимальный эффект. Для этого он — в ответ на просьбу Арджуны отвести колесницу на удобное для обзора противника место — ставит ее напротив именно того ряда Кауравов, в котором стоят учителя и родственники Арджуны. И когда тот, потрясенный мыслью об убийстве близких людей, с плачем отшвыривает оружие, отказывается участвовать в братоубийственной войне и просит своего возничего наставить его в истинном учении, Кришна, изредка прерываемый новыми вопросами Арджуны, излагает ему то самое учение, которое и составляет содержание остальных (кроме первой) глав поэмы.

Общераспространенный текст *Гиты* (так называемая «вульгата»), лежащий в основе большинства комментариев, состоит из 700 стихов (*шлок*), распределенных по 18 главам [2]. Впоследствии комментаторы разделили текст поэмы на три «шестерки» (*шатки*), обозначив пер-

вую (гл. 1—6) как «раздел о действии» (*карма-канда*), вторую (гл. 7—12) — «раздел о почитании» (*упасана-канда*) и третью (гл. 13—18) — «раздел о знании» (*джняна-канда*). Идея этой классификации принадлежит Ямуначарье (X в.), который составил также полезный конспект содержания *Гиты* по главам [3]. Каждая из глав поэмы имеет, кроме того, особый колофон, в наикратчайшей форме суммирующий ее основное содержание; так,

первая глава именуется в колофоне «Йога отчаяния Арджуны»; в ней описывается поведение Арджуны и Кришны перед началом битвы; благодаря хитроумному маневру своего возничего Арджуна видит перед собою родичей, учителей и друзей, которых ему предстоит убивать; его охватывает чувство ужаса и отчаяния;

вторая глава, «Йога рассуждения», начинается с многократного утверждения неразрушимости, неуничтожаемости души в отличие от тела (которое, напротив, подвержено рождению и смерти); в конце главы дано по просьбе Арджуны описание мудреца («человека, прочного в знании [атмана]»);

в третьей главе, «Йоге действия», излагаются основы этики *Гиты*: человеку следует совершать действия, вытекающие из его семейного, религиозного и общественного состояния и долга, **абсолютно бескорыстно, т. е. не ожидая** от них никакой награды, пользы, «плода»; примером такой бескорыстной деятельности является прежде всего сам Кришна, который, будучи всемогущим божеством и ни в чем не нуждаясь, все-таки воплощается на земле и совершает предписанные *шастрами* действия, дабы сохранить гармонию и порядок в мире;

четвертая глава имеет обозначение «Йога знания»; бóльшую ее часть занимает учение о символическом ритуале, внутри которого одно из главных мест отводится так называемой «жертве знания» (*джняна-яджня*);

пятая глава, «Йога отрешенности от действия», настаивает на важности внутренней отрешенности (путь к которой прокладывает *карма-йога*) и полной бесполезности отрешенности внешней, формальной, не сопровождаемой внутренним усилием;

шестая глава, «Йога активного внимания» (*дхьяна-йога*), говорит о *йоге* в техническом смысле слова как о практике сосредоточения внимания, сопровождаемой

определенным положением тела, регулировкой дыхания, направления взгляда и т. д.;

седьмая глава, «Йога знания и различения», описывает природу Абсолюта, скрытую от нас *гунами* (тремя основными компонентами) материальной природы и раскрываемую путем истинного почитания божества; в этой и следующих пяти главах в центре внимания находятся благоговейная любовь к богу — *бхакти* и ее многообразные формы;

восьмая глава, «Йога нетленного Брахмана», посвящена вопросам эсхатологии: те, кто в смертный час направляет мысль к *Брахману,* соединяются с ним; вспоминается старинное учение о «пути богов» и «пути предков»;

девятая глава — «Йога царственного знания и. царственной тайны»; начиная с этой главы Кришна готовит своего ученика к созерцанию своего «Вселенского образа»; ему угодна «жертва знания», состоящая в том, чтобы созерцать *Бхагавана* везде и всюду;

десятая глава, «Йога излияния божественных сил»,—следующий шаг навстречу теофании: *Бхагаван* отождествляет себя с квинтэссенцией элементов видимого и невидимого мира, начиная с богов и кончая растениями, минералами и даже абстрактными сущностями;

одиннадцатая глава, «Йога созерцания Вселенского образа»,—мистическая кульминация поэмы. Кришна являет перед изумленным Арджуной всю вселенную, со всею массой ее разнообразнейших обитателей внутри своего тела; как и в первой главе, теперь он намеренно показывает ученику зрелище, заставляющее его содрогнуться: божество в облике Смерти как всепожирающий огонь Времени, в котором гибнут несметные толпы существ;

двенадцатая глава, «Йога бхакти», говорит о преимуществах почитателей личного божества, т. е. *Бхагавана,* перед аскетами, устремляющимися к сверхличному *Брахману;* перечисляются разные виды почитания;

тринадцатая глава, «Йога различения кшетры и Кшетраджни», описывает материальную природу с ее триадой «качеств», или *гун,* а также познающего ее индивидуального атмана или Духа (Пурушу);

четырнадцатая глава, «Йога различения трех гун», говорит о возрастании и убывании каждой из трех *гун* в различных состояниях одушевленных и неодушев-

ленных тел, а также о превосходстве над двумя прочими *гуны саттва* («ясность», «бесстрастие»);

пятнадцатая глава, «Йога высочайшего Пуруши», рисует колоссальный образ «мирового дерева» — *ашваттхи* (индийской смоковницы), который в символической форме суммирует учение о материальной природе и ее *гунах;* в конце главы *Бхагаван* выступает как *Пурушоттама* («Высочайший Пуруша»), возвышающийся над «гибнущим» (т. е. трансмигрирующим) и «негибнущим» (т. е. освободившимся от уз *сансары*) *пурушами;*

шестнадцатая глава, «Йога различения божественной и демонической участи», содержит описание разных проявлений того и другого класса существ;

семнадцатая глава, «Йога различения трех видов веры», классифицирует типы религиозного почитания и подвижничества с точки зрения трех гун; наконец,

глава восемнадцатая, «Йога освобождения и отрешенности», продолжает предыдущую классификацию и завершает поэму прославлением безраздельной *бхакти.*

В самом конце беседы Кришна спрашивает своего ученика, понял ли он его наставление, или он все еще в заблуждении,— после чего Арджуна заверяет своего возничего, что заблуждений и сомнений больше нет: он готов выполнить свой варновый долг — сражаться и убивать, не беспокоясь о «плодах» и пользе.

Примерно такое — разумеется, гораздо более детализированное — впечатление остается у «свежего» читателя после первого, не обремененного никакими историческими, филологическими и философскими выкладками чтения поэмы. Он замечает довольно быстро, что стиль *Гиты* весьма прост, многие стихи удивительно удачны и как бы сами ложатся в память; выразительный лаконизм, афористичность стиха временами заставляют подумать, что перед тобой собрание изречений. Вместе с тем современный читатель не может не насторожиться темнотою и загадочностью и отдельных слов (таких, например, как *йога*), и отдельных стихов, и отдельных учений, и, наконец, со вздохом закрывая книгу, всего текста в целом. Надо сказать, что эти ощущения — как первые, так и последующие — вполне оправданы: излагая простым языком весьма непростые идеи, *Гита* принадлежит к тем текстам, чей перевод на современный язык составляет лишь малую часть работы, которую приходится проделать, чтобы пробиться к их пониманию. Видимо,

загадочность поэмы хорошо была заметна и самим индийцам: за шесть-восемь столетий (начиная примерно с IX в., которым можно обозначить начало ее всеиндийской популярности) вокруг нее успело накопиться больше 50 комментариев, написанных, как правило, величайшими философами своего времени; однако споры о поэме не прекращаются в Индии до сих пор. О том, к каким трудностям привело изучение *Гиты* в западных странах, уже говорилось ранее.

Наши поиски смысла текста мы начнем с установления нескольких простых и, надеюсь, для всех очевидных принципов, на которые следует опираться в его истолковании:

1) представляя культурную среду и менталитет, в корне отличные от тех, в которых возникла и функционировала наша поэма, мы постараемся не навязывать ей своих (по-видимому, для нее абсолютно чуждых) категорий мышления, литературных и философских норм и вообще систем оценок; для этого

2) мы попытаемся изучать *Гиту* в контексте той культуры, которая ее породила; поскольку, однако, такого рода данных может оказаться недостаточно,

3) параллельно с этим мы будем рассматривать ее внутри той культуры (зафиксированной в виде средневековых комментариев), которая считала ее высокоавторитетным, священным текстом; кроме того,

4) мы попытаемся с максимальной тщательностью и точностью установить функцию (т. е. характер употребления, применения) *Гиты* в обеих этих культурных сферах (т. е. упомянутых выше под № 2, 3); и, наконец,

5) мы постараемся не упускать из виду при истолковании текста также и его стилистические особенности.

Решение возникающих в этой связи задач удобнее всего начать с обсуждения датировки поэмы.

## Глава II

## ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ ПОЭМЫ

Как известно, в хронологии индийской литературы древнего периода царит величайшая неопределенность; большинство датировок колеблется в пределах двух-

трех столетий, и даже те немногие даты, которые обычно считаются «установленными» (например, дата *паринирваны* Будды, от которой во многом зависит хронология палийского канона), время от времени подвергаются критике и пересматриваются. К сожалению, *Гита* не является исключением из этого правила: разные специалисты называли в качестве возможного времени ее создания все века, начиная с VII—VI вв. до н. э. (Дасгупта, 1932, с. 551) и до III в. н. э. (Дэвис, 1882), что дает временной интервал без малого в 1000 лет! Такая цифра выглядит странно даже для Индии с ее, повторяю, равнодушием к точной фиксации хронологии.

В статье (1972), специально посвященной проблеме возраста *Гиты,* я пытался показать, что те текстологические критерии, которыми оперирует С. Дасгупта (в частности, наличие в поэме ряда глагольных форм, не соответствующих грамматике Панини), к нашему тексту неприменимы ввиду его открытого, нефиксированного характера. Широко известен, например, тот факт, что *Гита* «цитирует» (разумеется, без какой бы то ни было ссылки) целый ряд стихов из *упанишад* (особенно часто — *Катха, Шветашватара, Майтри);* кроме того, она содержит стихи, общие с такими текстами, как *Законы Ману, МБх* (особенно 12-я книга), *Вишну-смрити, Дхармасутры* Апастамбы и Яджнявалкьи, *Йогасутры* Патанджали и т. д.[4]. Во всех подобных случаях установить, «кто у кого заимствует», практически невозможно[5]. С другой стороны, такая сравнительно поздняя вещь, как *Ишвара-гита* (входящая в состав *Курма-пураны*), имеет массу стихов, общих с *Гитой,* которые обычно называются учеными не иначе как «цитатами» либо «заимствованиями» (см. П. Дюмон, 1933, с. 221—226).

Однако такое словоупотребление, вполне оправданное там, где речь идет об авторских произведениях, видимо, совершенно неуместно по отношению к весьма обширному пласту текстов (отчасти перечисленных выше), которые до своей письменной (иногда устной) фиксации чрезвычайно долго существовали и передавались в устной форме, будучи в равной степени открыты и к приобретению нового, и к потере старого. Стихи этих текстов (я имею в виду прежде всего стихотворные *упанишады,* эпос, литературу *дхармашастр* и *дхармасутр, пураны)* стремятся, как правило, принять форму отдельных «хорошо сказанных» изречений, афоризмов, которые в меру

своей «удачности» были способны к широчайшим миграциям из одних текстов в другие [6].

Возвращаясь к тексту *Гиты,* мы замечаем в нем именно эту структуру: перед нами собрание емких, замкнутых по смыслу афоризмов, которые сплошь и рядом обнаруживают между собой не больше связи, чем объединенные в тематические главы *сутры Дхаммапады*; исключение составляет лишь 1-я глава *Гиты*, обладающая сюжетом и известной внутренней цельностью [7]. Поэтому говорить об «интерполяциях» в данном случае также, на мой взгляд, не представляется возможным. Вместо этого целесообразно разделить историю памятника на два периода:

1) период «свободного» существования текста — от его возникновения до акта внешней фиксации;

2) период «фиксированного» существования.

Таким актом внешней фиксации текста *Гиты* было создание первого авторитетного комментария на него — *Гитабхашьи* Шанкары,—датируемого обычно первой половиной IX в. н. э. Факт свободного функционирования текста вплоть до столь поздней даты подтверждается существованием как минимум четырех различных рецензий его еще в районе IX—X вв. н. э., после чего одна из них (а именно та, которая была положена Шанкарой в основу его комментария) приобретает широчайшее распространение (в практически неизменной форме), тогда как остальные выходят из употребления [8]. В качестве примера сравнительно позднего стиха можно привести *шлоку* 13.4, упоминающую *Брахмасутры* Бадараяны — ведантический компендиум, обычно датируемый IV в. н. э.; все исследователи, понимающие под «созданием» поэмы ее сочинение одним или несколькими авторами, объясняют этот факт с помощью различных натяжек: одни отказываются видеть в *брахмасутрах Брахмасутры* и переводят это слово вопреки очевидному смыслу как-нибудь вроде «афоризмов о Брахмане» и т. д.; другие просто говорят об «интерполяции» (ибо нельзя же датировать *Гиту* IV или V в. н. э.!), в силу чего *шлока* 13.4 оказывается «неподлинной». Ни то, ни другое объяснение, однако, не являются необходимыми, если принять излагаемую здесь точку зрения [9].

Отсюда следует, что вряд ли возможно говорить о единовременном акте «создания» *Гиты* в той форме, которую мы знаем. Можно лишь попытаться определить — разумеется, в самом приблизительном виде — время

складывания основных идей нашей поэмы. Именно по такому пути пошел У. Хилл (1928), тщательно исследовавший эволюцию учения секты *бхагаватов* (или *сатватов*), которые примерно в III—II вв. до н. э. стали отождествлять свое божество, Кришну, сына Васудэвы, с Вишну-Нараяной: таков, в частности, смысл обеих Беснагарских надписей (относящихся к 200 г. до н. э. и к первой четверти II в. до н. э.; см. перевод и изложение у Э. Ламотта, 1929, с. 16—17, а также специальную работу: Райчоудхри, 1920). Решающим аргументом в пользу датировки учения *Гиты* серединой II в. до н. э. является, с точки зрения Хилла, тот факт, что еще в IV в. до н. э. (в грамматике Панини) Кришна называется наряду с Арджуной полубогом, тогда как в упоминавшейся надписи 200 г. до н. э. он становится «богом богов», а об Арджуне здесь уже ничего не сказано. Поскольку *Гита* представляет Кришну в виде верховного божества, она не могла быть создана в IV в. до н. э.; с другой стороны, *МБх* неоднократно упоминает о том противодействии, которое время от времени встречает (видимо, еще не получивший общего признания) культ Кришны, см. 2.35.26; 2.38.4 и сл.; 2.39.8; 2.45.4 и т. д. Даже в самой *Гите* попадаются отголоски этой враждебности: 3.32 с негодованием отзывается о «ропщущих» (или «завистливых»), которые отказываются следовать учению Кришны и тем самым теряют разум и гибнут; 18.67 предписывает не сообщать спасительного учения тому, «кто ропщет» на Кришну [10].

Однако последние факты относятся скорее к распространению нового учения, чем к обстоятельствам его создания: они, собственно, ничего не говорят о характере почитания Кришны-Васудэвы в самой сектантской среде *бхагаватов*. Хилл, так же как до него Гарбе, исходит из предположения, что и внутри секты обожествление Кришны шло постепенно (достигнув максимума, соответствующего учению *Гиты*, где-то к началу II в. до н. э.). Однако против такого взгляда с полным основанием возражают Э. Сенар (1922, с. 37) и Э. Ламотт (1929, с. 14—15), полагая, что обожествление могло произойти сразу, внезапно, на основе каких-то неведомых для нас причин [11]. С этой необходимой поправкой датировка Хилла может считаться приемлемой, ибо *Гита* была явно предназначена для проповеди: об этом говорится в заключительном разделе 18-й главы; да и только что отмеченные полемические выпады в тексте свиде-

тельствуют о выходе учения на путь открытой проповеди и, значит, столкновений с завистниками и неверами.

Таким образом, можно с большой степенью вероятности утверждать, что идейное ядро учения *Гиты* было создано и зафиксировано в виде текста в III—II вв. до н. э. В этой первоначальной форме текст памятника не сохранился, и о его составе мы можем строить лишь более или менее правдоподобные догадки. В течение последующей тысячи с лишним лет — до IX в. н. э., времени окончательной фиксации текста поэмы,—*Гита* продолжала расти за счет вставок, объем и характер которых, учитывая гномический тип ее стихов, оценить практически невозможно. Гораздо больший интерес, чем всякого рода поспешные гипотезы об «интерполяциях» в тексте *Гиты*, представляет вопрос о ее текстуальных схождениях с *упанишадами*.

Пользуясь уже упоминавшимся конкордансом Дж. Хааса (см. Юм, 1931, с. 560—562), можно обнаружить в *Гите* не менее 10 стихов, совпадающих (полностью или частично) со стихами *КатхУп*, 9 — с *МайтриУп*, 5 — со *ШветУп*; кроме того, общие с *Гитой* стихи (не более 1—2) обнаруживают *ИшаУп*, *ПрашнаУп* и *МундУп*. Наконец,—и это еще более примечательно — сходные по смыслу пассажи можно указать в древнейших прозаических *упанишадах* — *БрУп*, *ЧхУп*, *КаушУп*. Поскольку ни о каком «цитировании», в современном смысле этого слова, здесь речи быть не может (иначе, учитывая внутренние параллели в данных текстах, пришлось бы предположить, что они цитируют не только друг друга, но и самих себя!), остается видеть в этих реминисценциях результат формирования *Гиты* в среде, насыщенной культурой *упанишад*, притом не только духовно, но и текстуально. Хорошо известно, что в древней Индии принято было выучивать отрывки из *шрути* наизусть — это входило в круг обязанностей каждого домохозяина. Заученные таким образом и, по-видимому, часто повторяемые тексты *упанишад* постоянно сталкивались в памяти, перекрещивались, дробились на элементы, обрастали внетекстовыми ассоциациями и в отдельных случаях складывались в новые комплексы — прозаические либо, гораздо чаще, стихотворные. Так возникали более поздние части канона *упанишад* (*Катха*, *Шветашватара*, *Майтри*), так могла формироваться и *Гита*: об этом говорит огромное число текстовых и содержательных параллелей, связывающих данные *упанишады* друг с дру-

гом и с *Гитой* в единое целое. Это означает, что историю (или, точнее, предысторию) нашего текста следует начинать на несколько столетий раньше III—II вв. до н. э. В следующем отрывке *ЧхУп* обращают на себя внимание не только явные содержательные параллели с *Гитой*, но и само имя «Кришны, сына Деваки» — правда, на сей раз в ипостаси ученика, а не учителя.

1. Когда он голодает, когда испытывает жажду, когда воздерживается от удовольствий — это его обряд посвящения (*дикша*).

2. Когда он ест, когда пьет, когда предается удовольствиям — это его обряды упасад.

3. Когда он смеется, когда пирует, когда наслаждается любовью — это его пение и рецитация гимнов.

4. Подвижничество, подаяние, искренность, невреждение, правдивость — это его дары [жрецам].

5. Поэтому, [когда] говорят: «она родит», «она родила» — это его новое рождение; его смерть — заключительное омовение.

6. Это поистине, сказав Кришне, сыну Деваки, молвил Гхора Ангираса: «[Кто так знает], тот освободился от жажды желаний. В час кончины пусть к этим трем [мантрам] он прибегнет: „Ты еси неразрушимое"; „Ты еси неколебимое"; „Ты еси чистое жизненное дыхание"...» (3.17).

При всей его краткости это наставление имеет ряд замечательных аналогий в тексте *Гиты*:

1) список добродетелей в 3.17.4 можно сопоставить с их перечислением в *Гите* 16.1—3, включающим наряду с данными еще и другие элементы; при этом существительное «ахимса» (ненанесение вреда живым существам) нигде больше в *упанишадах* не встречается; в *Гите* мы его находим кроме 16.2 также в 10.5; 13.7; 17.14[12];

2) необходимость правильного усилия в момент смерти, в частности произнесения определенных формул, подчеркивается в *Гите* 8.10; 8.13; в последнем стихе употребляется выражение om ity eka-aksaram brahma (ср. с первой *мантрой* выше: aksitam asi);

3) наконец, все учение *ЧхУп* 3.17.1—6 о ритуализации повседневных действий при помощи определенного усилия ума находит в *Гите* важное продолжение и является одним из существеннейших сторон ее учения; мы вернемся к нему ниже, в разделе, посвященном так называемой проблеме «сакрализации человеческого существования»; пока можно лишь сказать, что *Гита* представляется этапом развития чрезвычайно важной идеи,

проходящей через всю брахманическую литературу, включая *упанишады*[13].

Таким образом, наши попытки датировать *Гиту* привели к установлению теперь уже не двух, а трех периодов существования текста:

1) от эпохи *ЧхУп* (приблизительно VII в. до н. э.) до начала II в. до н. э.; в это время учение *Гиты* только зарождается: перед нами в буквальном смысле слова, повторю еще раз, ее утробное развитие; однако, поскольку уже тогда в определенных кругах существовал культ Кришны (датированный храм Рукмини — VI в. до н. э.), можно предположить, что он нашел выражение также и в каком-то тексте, трансформация которого, возможно, со временем привела к известному нам уже памятнику; отдельные параллели между *Гитой* и рядом стихотворных *упанишад*, видимо, говорят о том, что сложение всех этих текстов, включая *Гиту*, происходило одновременно[14];

2) от выхода текста «на поверхность» где-то в III—II вв. до н. э. и до фиксации его усилиями комментаторов, прежде всего Шанкары (IX в.); в это время текст постепенно завоевывает все больший авторитет, видимо, частично меняет форму (прежде всего за счет добавлений), однако объем и направление этих изменений указать невозможно; как бы то ни было, но вплоть до IX в. текст *Гиты* сохраняет свой «открытый» характер; и, наконец,

3) от сформирования комментаторской традиции до наших дней; после установления канонического текста *Гиты* остальные версии (которых было не менее трех) постепенно выходят из употребления и забываются, что, впрочем, нисколько не исключает в будущем появления на свет той или иной древней рецензии *Гиты:* так была обнаружена в конце 20-х годов этого столетия так называемая «кашмирская рецензия».

Таким образом, первоначальной «средой функционирования» нашей поэмы оказываются, как и следовало ожидать, *упанишады,* в том числе — если иметь в виду не столько сам текст, сколько некоторые аспекты его учения — *ЧхУп*, одна из древнейших и, подчеркнем, наиболее ритуализованных *упанишад*; этот факт, как мы увидим далее, наложил неизгладимый отпечаток на содержание *Гиты.* Затем, после многих столетий, о которых мы практически не имеем документальных свидетельств, она предстает перед нами в совершенно иной

среде: в обществе высокообразованных философов, истолкователей и ценителей поэмы, которые не только стремились приблизить ее к пониманию своих современников, но даже составляли ей дифирамбы в прекрасной ритмической прозе, а иногда и в стихах (я имею в виду Рамануджу и Садананду). Будем надеяться, что пересечение обоих этих ракурсов, исторического (определяемого генетическими связями текста) и синхронного (представленного деятельностью комментаторов), даст ту стереоскопическую фотографию поэмы, по которой мы сможем прочитать ее смысл.

## Глава III

## КОММЕНТАТОРСКАЯ ТРАДИЦИЯ

С. Дасгупта (1932, с. 437—443) перечисляет около полусотни средневековых санскритских комментариев на *Гиту*. Ниже будут отмечены наиболее интересные среди них, в основном опубликованные в составе двухтомного Бомбейского собрания комментариев. За редким исключением, отдельные работы группируются в традиционные школы, которых имеется всего пять.

### А. Школа адвайта-веданты Шанкары

1) *Гита-бхашья* Шанкары[15] (788—820). Эта работа долго считалась главным авторитетом в экзегетике *Гиты;* затем в ней был обнаружен ряд натянутых и спорных толкований (особенно в области учения *Гиты* о действии), и теперь большинство специалистов отдают предпочтение *бхашье* Рамануджи. Все же значение комментария Шанкары трудно переоценить: будучи древнейшим из сохранившихся, он сыграл выдающуюся роль в фиксации того текста поэмы, который получил широчайшее распространение;

2) *Гита-бхашья-вьякхья* — субкомментарий Анандагири (или Анандаджняны), жившего в начале или в середине XIII в. (см. Дасгупта, 1932, с. 192; Садхале, 1935, с. 1); относительно этого автора, а также названия его работы существует некоторая путаница. Во-первых, данного субкомментатора иногда смешивают с прямым учеником Шанкары, Анандагири, жившим соответственно в середине IX в. Далее, Дасгупта (1932, с. 193) отмечает в числе его работ некую *Гита-бхашья-виварану,*

что, по-видимому, ошибка (или название какого-то другого комментария). Наконец, Дасгупта (там же, с. 439) упоминает комментарии *Бхагавадгита-бхашья-виварану* Анандаджняны (который, очевидно, есть все тот же Анандагири под своим вторым именем) и *Бхагавадгита-бхашья-вьяккхью* Раманандьı; скорее всего названия работ этих двух авторов взаимно перепутаны, и Анандагири (он же Анандаджняна) следует считать автором единственного субкомментария под названием, указанным в начале этого параграфа;

3) так называемая *Пайшача-бхашья* некоего Ханумана. По легенде при беседе Кришны с Арджуной на Курукшетре присутствовал знаменитый Хануман, по сюжету *Рамаяны* — обезьяний царь, слуга, помощник и поклонник (*бхакт*) Рамы. Запомнив разговор слово в слово, он затем записал его на языке пишача вместе со своим толкованием; впоследствии его труд был переведен на санскрит и в таком виде дошел до нас. На основании этой легенды данному тексту приписывается некий особый статус — необычайная ценность и, главное, древность (на много веков раньше Шанкары). Однако тщательное рассмотрение убеждает в том, что автор комментария, кто бы он ни был, чрезвычайно старательно следует тексту *Гита-бхашьи* Шанкары, сплошь и рядом повторяя не только отдельные слова, но и целые фразы; также и по содержанию *Пайшача-бхашья* ничем не отличается от своего прототипа. Датировать эту вещь не представляется возможным (конечно, за исключением того очевидного факта, что она создана после Шанкары);

4) *Татпарья-бодхини;* ее автор Шанкарананда считается учителем известного адвайтиста Видьяраньи Свами, жившего около середины XIV в.; таким образом комментарий может быть датирован первой половиной XIV в. Это чрезвычайно содержательная (и весьма обширная) работа; автор, не отступая от основы, заданной Шанкарой, вместе с тем проявляет значительную самостоятельность в трактовке целого ряда *шлок*, иногда сообщает интересные ведийские параллели и т. д. Данный текст пользуется особым авторитетом среди бенаресских пандитов;

5) *Субодхини* Шридхары Свами. Этого автора не следует путать с известным логиком Шридхарой, жившим в конце X в. К какому времени принадлежит *Субодхини,* мне не удалось установить; судя по стилю, ее

можно отнести к эпохе после Шанкарананды, однако к какому столетию, сказать трудно;

6) *Бхава-дипа* Нилакантхи, известного комментатора *МБх,* жившего в XV в.; его парафраз *Гиты* отличается, как правило, краткостью; ничего нового по сравнению с Шанкарой он, насколько я могу судить, не сообщает,

7) *Бхава-пракаша* Садананды; этот автор, написавший свой довольно обширный комментарий в стихотворной форме, жил, по-видимому, в начале XVI в. — если только это именно тот Садананда, который создал популярный адвайтистский компендиум *Веданта-сара* (см. Дасгупта, 1932, с. 55);

8) *Гуддхартха-дипика* Мадхусуданы Сарасвати (XVI в.). Этот популярный и весьма плодовитый философ, автор знаменитого трактата *Адвайта-сиддхи,* считается одним из столпов поздней *адвайты* Так же как Шанкарананда, он, не выходя за пределы идей Шанкары, сообщает массу интересных фактов по поводу отдельных слов (реалий, терминов) и стихов поэмы. О его философской позиции в школе *адвайта* см. у Дасгупты (1932, с. 225—227);

9) *Бхашьоткарша-дипика* Дханапати Сури; по содержанию это еще один субкомментарий на *Гита-бхашью* Шанкары (что видно и из заглавия текста), значительно более краткий, чем работа Анандагири;

10) *Парамартха-прапа* Сурьи Дайваджни, этот сравнительно небольшой текст весьма интересен, поскольку автор часто сообщает ценные сведения, отсутствующие (либо выраженные менее четко) у других комментаторов. Сведений о времени жизни этого и предыдущего авторов разыскать не удалось. Впрочем, сравнительно поздний характер их трудов (во всяком случае, после XVI в.) сомнений не вызывает;

11) *Ави-гита* Дхупакары Шастри — современная работа, созданная в 30-е годы этого столетия и опубликованная в первом томе Бомбейского собрания комментариев на *Гиту* (2-е изд.: 1935—1938) Ценность этого произведения возрастает от того, что автор воспроизводит большие куски интереснейшего (и, к сожалению, малодоступного) комментария Абхинавагупты на *Гиту* (о котором см ниже) а также — в переводе на санскрит — отрывки из работ двух средневековых маратхских комментаторов — Дньянешвара и Ваманы Пандита;

12) *Гита-бхашья* Ханса Йогина Этот комментарий (не доведенный, насколько мне известно, до конца) был

выпущен в 1926 г. мадрасской религиозной организацией «Шуддха Дхарма Мандала». Издатели сделали попытку довести число стихов в *Гите* до 745 (эта цифра упоминается в стихах *Книги о Бхишме,* непосредственно следующих за *Гитой,* и соответствует, как можно предположить, одной из ныне утраченных ее редакций); кроме того, они разделили текст на 26 глав вместо традиционных 18, утверждая, что таково древнее построение поэмы; сам же комментарий Ханса Йогина относится якобы к V в. (на 400 лет раньше Шанкары!). Апокрифический характер всей этой публикации бесспорен;

13) гораздо более серьезное впечатление производит *Бхагавадгита-артха-пракашика,* опубликованная в 1941 г. группой мадрасских пандитов под коллективным псевдонимом Упанишад-Брахма-Йогин. Эти пандиты, объединившиеся вокруг известной «Адьяровской библиотеки», выпустили также однотипные комментарии на 108 *упанишад,* хотя и опирающиеся на идеи Шанкары, но вместе с тем составленные не без влияния современной *адвайты.* К комментарию на *Гиту* написал интересное введение Кунхан Раджа; помимо прочего он касается здесь состава «кашмирской» рецензии, а также проблемы целостности текста *Гиты* (в связи со взглядами Р. Гарбе и Р. Отто).

### Б. Кашмирская школа комментаторов

1) *Гита-тика* (так называемая *Васави-тика)* Васугупты (вторая четверть IX в.) К сожалению, этот текст не опубликован, поскольку, как сообщают К. Панде (1935, с. 94) и Т. Чинтамани (1941, с. XXXVII), полных рукописей его обнаружить (до 1941 г.) не удалось. Однако уже сам факт существования такого комментария в списке трудов Васугупты, основателя школы «кашмирского тантрического шиваизма», очень важен. Почему два знаменитых шиваита (практически современники) Шанкара и Васугупта сочли необходимым написать комментарии к явно вишнуитскому тексту? Каково возможное отношение *Гиты* к идеям тантризма (напомним, что традиция считает Шанкару великим тантриком, автором известной поэмы *Волна блаженства* и других религиозных стихов)? Эти вопросы пока, к сожалению, остаются без ответа;

2) комментарий (также неопубликованный) Анандавардханы, выдающегося теоретика поэзии конца IX в.;

Т. Чинтамани сообщает о (возможном) существовании (полной? фрагментарной?) рукописи этого произведения у С. К. Бельвалькара; более о нем ничего неизвестно;

3) (неопубликованный и, видимо, сохранившийся не полностью) комментарий Бхаскары, скорее всего (среди многих лиц, носивших это имя) знаменитого ведантиста школы *бхеда-абхеда* (в таком случае — середина IX в.);

4) *Сарвато-бхадра* Рамакантхи (конец IX в.); этот огромный по объему комментарий (он больше *Гита-бхашьи* раза в три), к счастью, сохранился и был опубликован в Мадрасе (Т. Чинтамани, 1941). Важность данного текста возрастает в связи с тем, что в основе его лежит «кашмирская» рецензия *Гиты,* которая длиннее общераспространенного (восходящего к комментарию Шанкары) текста на 15 стихов и содержит также ряд важных вариантов. В своем анализе *Гиты* Рамакантха отчасти близок к учению Бхаскары (ведантиста) о «сочетании знания и действия» *(джняна-карма-самуччая)*, а также к философским позициям школы *вишишта-адвайта* Рамануджи (о которой см. ниже). О философии Бхаскары имеется специальная работа П. Шринивасачари (1950);

5) *Бхагавадгита-артха-санграха* известного кашмирского философа и мистика Абхинавагупты (конец X — начало XI в.). Это небольшое произведение (*санграха* означает «конспект») сохранилось и было опубликовано дважды (1912 и 1933), однако мне оно, к сожалению, осталось недоступным, за исключением тех отрывков, которые дает *Ави-гита.* В основе комментария Абхинавагупты также лежит «кашмирская» рецензия поэмы, см. К. Панде (1935, с. 52—54);

6) *Таттва-пракашика* Кешавы Кашмирина Бхаттачарьи (начало XVI в.). Этот комментарий стремится прочесть *Гиту* в духе философии *бхеда-абхеда* (в ее разновидности *двайта-адвайта*), разработанной кашмирским пандитом Нимбаркой, учителем Кешавы Кашмирина. Учение *двайта-адвайты* — это своего рода компромисс между «чистой» *адвайтой* Шанкары и *вишишта-адвайтой* Рамануджи. *Таттва-пракашика* была опубликована во втором томе Бомбейского собрания комментариев на *Гиту.* В основе ее лежит «вульгата» — текст в 700 *шлок*, санкционированный Шанкарой. Это означает, что к началу XVI в. «кашмирская» рецензия поэмы становится в Кашмире неизвестной.

### В. Вишнуитская школа вишишта-адвайта

1) *Гита-артха-санграха* — краткий *Конспект содержания Гиты,* принадлежащий тамильскому философу и *бхакту* Ямуначарье (по-тамильски его имя — Алавандар), основателю школы *вишишта-адвайта* (918—1038). Традиция изображает его царем, покинувшим мирскую жизнь после чтения *Гиты*. Несмотря на краткость, *Конспект* стал непререкаемым авторитетом для всех последующих учителей данной школы;

2) *Гита-артха-санграха-ракша* — субкомментарий на предыдущий текст, составленный крупным вишнуитским поэтом, мистиком и философом Ведантадешикой (1268—1369), известным также под именами Венкатанатха и Нигаманта Махадешика (см. ниже);

3) *Гита-бхашья* Рамануджи, наиболее авторитетного учителя данной школы (1017—1137). По мнению многих специалистов, этот комментарий наиболее близок духу *Гиты*. Краткий очерк учения Рамануджи дается ниже (см. гл. 16);

4) *Гита-бхашья-татпарья-чандрика* — субкомментарий Ведантадешики на *бхашью* Рамануджи, огромный по объему и необычайно богатый по содержанию. Продолжая линию главы школы, Ведантадешика стремится объединить в своей экзегезе идеи *упанишад* со средневековым благочестием, отразившимся в *пуранах*. Чуткий к проблемам текстологии, автор приводит в тексте комментария ряд стихов, принадлежащих к «кашмирской» рецензии *Гиты,* откуда явствует, что в середине XIV в. эта рецензия была известна на юге Индии. Это тем более интересно, что с начала XVI в. (возможно, и ранее) «кашмирская» рецензия исчезает из Кашмира (см. выше).

### Г. Вишнуитская школа двайта-веданта

1) *Гита-бхашья* Мадхвы (другие формы имени — Мадхвачарья, Анандатиртха), основателя школы дуалистической *веданты* (середина XIII в.). Как в философии, так и в религиозном отношении взгляды этого учителя близки идеям школы Рамануджи — с несколько большим, чем у последнего, акцентом на реальность природного мира. Основная полемика направлена против Шанкары;

2) *Бхагавадгита-татпарья-нирная* того же автора представляет собой общее изложение идей поэмы;

3) *Прамея-дипика* — субкомментарий на *Бхашью* Мадхвы, составленный его учеником Джаятиртхой (вторая половина XIII в.);

4) *Ньяя-дипика* — субкомментарий того же автора на Г2;

5) *Гита-вивритти;*

6) *Гита-артха-санграха* и

7) *Гита-артха-виварана* были составлены философом XVII в. Рагхавендрой также в духе идей школы Мадхвы. Комментарий Г6 опубликован во втором томе Бомбейского собрания.

### Д. Вишнуитская школа шуддха-адвайта

Вопреки своему названию (*шуддха* означает «чистая, беспримесная») эта традиция комментирования *Гиты,* во главе которой стоит Валлабхачарья (1473—1531), следует не за Шанкарой, а за Рамануджей. В нее входят:

1) *Таттва-дипика-тика* Валлабхи (XVII в.), одного из последователей Валлабхачарьи;

2) *Амрита-тарангини* Пурушоттамы (1668—1784). Этот комментатор, как видно из дат его жизни, умер всего лишь за год до появления первого перевода *Гиты* на европейский язык (1785).

Наконец, можно упомянуть еще одного комментатора — Венкатанатху (XVII в.), который не принадлежал ни к одной из перечисленных комментаторских школ. В своей работе о *Гите* — *Брахмананда-гири-вьякхья* — он приводит точки зрения главных толкователей — Шанкары, Рамануджи и Мадхвы — и затем высказывает свое суждение, иногда в духе одного из них (чаще всего Шанкары), иногда независимо ни от кого. Это в какой-то степени сближает его методику объяснения текста с приемами современных филологов. Любопытно, что, разбирая 6-ю главу поэмы, трактующую вопросы техники *йоги*, этот комментатор предлагает перегруппировать ее в стихи в соответствии с порядком соответствующих разделов *Йогасутр* Патанджали. Такого рода попытки филологической критики свидетельствуют уже об упадке традиции комментирования священного текста.

Помимо перечисленных здесь Дасгупта (1932, с. 437—443) называет еще примерно десятка два комментариев, однако он говорит о них чересчур бегло, не пытается распределить по школам и вообще в большин-

стве случаев приводит одни имена[15а]. Свое отношение к комментаторской традиции этот автор формулирует таким образом: «Большинство из этих комментариев написаны либо с точки зрения Шанкары — повторяя другим языком те же самые мысли,—либо с вишнуитской точки зрения... Их мнения, равно как и доводы, малооригинальны и могут быть оставлены без внимания в нашей работе (т. е. в истолковании *Гиты*. — *В. С.*)» (1932, с. 448).

На мой взгляд, подобные суждения в устах крупнейшего специалиста по индийской философии выглядят несколько странно: человек, прочитавший многие десятки комментариев, должен был, по-видимому, не раз убедиться в том, что новизна мнений и доводов интересовала их авторов в последнюю очередь. Впрочем, винить Дасгупту не приходится: принадлежа к совершенно иной философской культуре, чем все эти «малооригинальные» комментаторы, он видел в их творчестве всего лишь один из источников дополнительной информации о комментируемых текстах. Стоит ли нам, однако, перенимать инерцию такого подхода к комментарию?

Слишком многое связано в индийской культуре с комментарием; да и вся эта культура — не есть ли она цепь бесконечных истолкований своего прошлого? Существует ли нечто общее между сухой ученой прозой какой-нибудь *Татпарья-чандрики* и такими типами экзегезы, как буддийские *джатаки*, как *Комментарий к Дхаммападе*, как рассказы *Панчатантры*, как тексты ведийской прозы, как, быть может, даже гимны *РВ*? Видимо, имея дело с *Гитой*, этой излюбленной пищей комментаторов, можно попытаться понять не только текст с помощью истолкования, но и в каком-то смысле истолкование с помощью текста. Насколько это удастся сделать — другой вопрос; однако в отличие от Дасгупты (и очень многих, думающих так же, как он) мы не станем упрекать средневековых индийских схолиастов в недостаточной оригинальности.

## Глава IV

## О БХАГАВАДГИТЕ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Здесь можно лишь кратко коснуться этой необъятной темы. Нет ни малейшей возможности хоть сколько-нибудь полно перечислить все те направления, по кото-

рым развивается жизнь нашего текста в сегодняшней Индии: для этого потребовались бы обширные монографии, многие годы специальных исследований. Уже в 1928 г. У. Хилл говорил о «сотнях туземных переводов Гиты» (загромождающих полки «Индиа Офис Лайбрери»); с тех пор, надо думать, к ним добавились сотни других.

Кроме этих бесчисленных переводов постоянне появляются популярные изложения *Гиты,* книги о ней, публикации в научной и массовой периодике, передачи по радио и многое другое. Индийцы называют *Гиту* «матушка» — *Гита-мата,* и, надо сказать, это слово неплохо выражает идею порождения культуры авторитетным текстом.

Чтобы дать русскому читателю некоторое представление о том, как понимает *Гиту* Индия нового времени, скажем несколько слов о четырех великих индийцах, выразивших в виде разного рода «комментариев» свое отношение к поэме.

1. Бал Гангадхар Тилак (1856—1920), один из самых видных деятелей национально-освободительного движения, человек львиной натуры, с неукротимой энергией — настоящий «бык среди Бхаратов», как сказала бы *Гита,* был прежде всего человеком действия, и поэтому он понимал *Гиту* главным образом как учение о бескорыстном действии, направленном на благо Индии и в конечном счете всего человечества. Свой огромный (почти в 1000 страниц) труд о *Гите*, написанный в тюрьме в 1910—1911 гг., он озаглавил *Тайна Бхагавадгиты, или Учение о йоге действия.* Книга Тилака, написанная на маратхи, была вскоре переведена на хинди, английский и большинство современных индийских языков; она и до сих пор пользуется в Индии популярностью и регулярно переиздается.

Стремясь своей книгой вдохновить соотечественников на активное действие, Тилак постоянно подчеркивает именно этот аспект учения *Гиты* (а он в ней, безусловно, присутствует), тогда как все остальное отходит у него на второй план. Так, например, объясняя слово *йога* в *Гите,* он опирается на *шлоку* 2.50, где говорится, что «Йога — искусность в действии». Ясное дело, все оттенки значения этого необычайно многозначного термина таким определением не покрываются, однако Тилаку это было и не нужно: он просто-напросто поступал, как воин, который обламывает ветки (вместе с листьями и

цветами) подходящего деревца, чтобы сделать из него палицу. Такой подход к тексту нельзя называть ни объективным, ни научным — что, в частности, раздражало У. Хилла (1928, с. 278). Однако у Тилака, повторяю, были свои цели, и, исходя из них, он был, несомненно, прав. Кроме того, не следует представлять его себе этаким простодушным *кшатрием,* взявшимся за неподобающее ему дело ученых штудий: в отличие от очень многих политиков, писавших об индийской культуре как до, так и после него, Тилак обладал широчайшим, привитым с детства от учителя знанием не только *Гиты,* но и обоих эпических сводов, многих *пуран, дхармашастр* и еще массы иных текстов. Он, например, одним из первых поднял вопрос о литературе пуранических подражаний *Гите* и дал практически полный список многочисленных «гит», разбросанных по эпосу и *пуранам*; все еще с интересом читаются его заметки о таких важнейших (для индийского сознания всех времен) терминах, как *дхарма, карма, мокша,* развернутые на громадном фактическом материале. Весьма удачны наблюдения Тилака над целым рядом стихов *Гиты.*

2. Ауробиндо Гхош (1872—1950), знаменитый бенгальский мыслитель, в молодые годы активный борец за свободу Индии, затем безраздельно погрузившийся в мистику и богословие, обращался к идеям и образам *Гиты* на протяжении всей жизни. И в своих монументальных философских синтезах — *Жизнь божественная* (1935), *О йоге* (1921), и в специально посвященных поэме *Очерках о Гите* (1922) он стремится найти в наставлениях Кришны некий идеал чистой духовности, инвариант религии, как таковой, свободный от всякой сектантской, равно как и национальной, исключительности. К сожалению, в этих поисках немало абстрактного, рассудочного резонерства, столь свойственного всем синкретическим пророкам (слово «синтез», кстати, одно из излюбленных в словаре Ауробиндо) и столь далекого от духа *Гиты* с ее неизменной обращенностью к конкретному, определенному действию (тела, мысли, любви, веры); однако напрасно было бы искать чего-либо подобного в тяжеловесной риторике бенгальского мистика. Вместе с тем ему нельзя отказать в поразительной глубине проникновения в текст. Продираясь сквозь чащу «многоветвистых» (пользуясь образом самой *Гиты*) периодов, наталкиваешься на замечательные интуиции — то о жертве как космическом принципе обмена энергия-

ми, то о *йоге* как универсальной форме существования всего живого, то о непрерывности знания, то о тантристских тенденциях в *Гите*... Универсальность была, конечно, присуща учению *Гиты* (правда, она в ней иначе артикулирована), и это делает в конце концов релевантными некоторые из обобщений Ауробиндо. В целом его книгу о поэме нельзя не признать выдающимся явлением в истории ее истолкования.

3. Мохандас Карамчанд Ганди (1869—1948) впервые обратился к изучению *Гиты* в студенческие годы, в возрасте около 20 лет. Впоследствии он вспоминал, как двое английских друзей попросили его почитать с ними *Гиту,* как ему было неудобно им отказывать и как это привело его в конце концов к чтению поэмы в английском переводе Э. Арнольда. *Гита* произвела на него неизгладимое впечатление, и с этого времени Ганди уже не расставался с ней никогда. Он говорил: «Всякий раз, когда я нахожусь в затруднительном положении, я обращаюсь к моей Матери Гите, и не было случая, чтобы она оставила меня без утешения» (1959, с. 26), или: «Моя жизнь была полна внешних трагедий, и если они не оставили на мне видимого следа, то это благодаря учению Бхагавадгиты» (там же, с. 40). Иногда, как он сам рассказывает, Ганди искал у *Гиты* совета с помощью загадывания: закрыв глаза, наугад раскрывал книгу и прочитывал тот стих, на котором останавливался палец. Такой прием может показаться наивным, однако не будем забывать, что Ганди был человек религиозный и потому не стеснялся наивности в общении с богом; кроме того, такое употребление текста, как мы впоследствии увидим, опирается на достаточно древние представления.

В 20-е годы Ганди собрал свои размышления о *Гите* в небольшую книжку под названием *Анасакти-йога* (*Йога непривязанности*), которая впоследствии, дополненная статьями, очерками и т. д., составила сборник *Гита-мата* (*Мать Гита*), неоднократно — вплоть до настоящего времени — переиздававшийся

Центральным учением поэмы Ганди считал *анасакти* — бескорыстное действие, подчиняя идеалу такого действия даже столь важный для него идеал «невреждения» (*ахимсы*) и считая второе необходимым средством для достижения первого. Проповедуя свою религию «невреждения ничему живому», Ганди, конечно, повсюду встречал людей, которые ему говорили, что, дескать,

*Гита* утверждает нечто совершенно противоположное: призывает участвовать в войне, убивать врагов и т. п. В ответ на это Ганди с редкой проницательностью говорил, что изображение войны в *МБх* (и, в частности, в *Гите*) есть не история, но символ: война Пандавов с Кауравами — это драматизированное изображение борьбы добра со злом, и все призывы вроде «Вставай на битву!» и пр. следует понимать в духовном смысле, как призывы победить зло в самом себе. Такое понимание событий эпоса есть, на мой взгляд, не только чрезвычайно глубокое, но и наиболее правильное. Не говоря даже о доводах ученых (Саркар и др.), которые показывают, что в исторический период, примерно соответствующий событиям *МБх,* битва описываемых размеров заведомо не могла иметь места, можно показать, исходя из совершенно иных соображений (и, разумеется, вне всякой зависимости от принципа *ахимсы*), что изображенные в *МБх* события обретают смысл, лишь будучи истолкованы в символическом, ритуальном плане.

Весьма интересны и поучительны (в том числе и для историка культуры) также рассуждения Ганди о «жертве» *(яджня)* в *Гите,* понимаемой им как «действие, направленное на благо других и совершаемое без стремления к воздаянию» (1959, с. 18). Несмотря на то что столь широкая символизация жертвы скорее всего еще не имеет места в *Гите*, все же развитие этого понятия (от ведийских ритуальных текстов через *упанишады* и *Гиту* и далее) приводит именно к тому смыслу, который указан Ганди; я буду иметь возможность говорить об этом гораздо детальнее, обсуждая явление так называемой «сакрализации существования» (см. также: Семенцов, 1981, с. 65—70).

Эти два-три примера гандистской экзегезы — число которых, конечно, можно было бы легко умножить — показывают, насколько плодотворен и глубок был этот удивительный человек, всегда твердивший о своих недостатках и говоривший даже о самых высоких вещах простым газетным языком.

4. Джавахарлал Неру (1889—1964), судя по его собственным свидетельствам, познакомился с *Гитой* довольно поздно. В своей книге *Открытие Индии,* имеющей во многом автобиографический характер, он пишет: «Я всегда с неохотой брался за чтение религиозных книг. Мне были не по душе их абсолютистские притязания... И все же я вынужден был взяться за эти книги, ибо не-

знание их не было достоинством, а зачастую являлось серьезной помехой... Мне было очень трудно заставить себя прочитать целиком многие их разделы, ибо, как я ни старался, я не мог вызвать в себе достаточный интерес к ним» (1955, с. 78). Свидетельство такого человека о *Гите* особенно ценно, ибо оно покажет в известном смысле границу плодотворности текста, работающего в условиях экстравертного сознания.

Неру прежде всего выделяет в поэме ситуацию личности в состоянии безысходности: «В период кризиса, когда разум человека мучают сомнения и терзают противоречивые обязанности, он все более обращается к „Гите“ в поисках света и руководства, ибо это — поэма, созданная в эпоху политического и социального кризиса и, более того, кризиса человеческого духа» (там же, с. 111). Поэтому автор ищет в *Гите* (и, разумеется, находит) прежде всего учение о действии: «Поскольку для современной Индии весьма характерно чувство глубокого разочарования... этот призыв к действию обладает особой притягательной силой. Это действие можно также истолковать с современных позиций как действие в интересах улучшения социальных условий и ...патриотического и благородного служения обществу» (там же, с. 111—112). В заключение своих размышлений о *Гите* Неру пишет: «В ней есть нечто нестареющее и способное постоянно обновляться — некое внутреннее качество, состоящее в способности к ...устойчивости и равновесию, несмотря на конфликты и противоречия. Во всем этом имеется какая-то уравновешенность и единство» (там же).

## Глава V

## СУДЬБА БХАГАВАДГИТЫ В ЕВРОПЕ

Первый европейский перевод поэмы появился, как уже говорилось, в 1785 г., т. е. ровно 200 лет назад. Он принадлежал Ч. Уилкинсу, который перевел на английский язык также *Шакунталу* Калидасы и составил одну из первых грамматик санскрита. Этот перевод (с которого были сделаны вторичные переводы, французский и русский, оба в 1788 г.) был встречен в Европе с немалым

энтузиазмом: такие писатели, как Гёте и Гердер, почтительно склонились перед красотой и богатством дотоле неведомых идей и образов. В 1823 г. Август Вильгельм фон Шлегель опубликовал (в Бонне) латинский перевод поэмы, дополненный и исправленный в 1846 г. Хр. Лассеном. Эта работа (сопровождавшаяся к тому же публикацией самого текста памятника) вместе с переводом безвременно умершего греческого индолога Дмитрия Галаноса (Афины, 1848), прожившего несколько лет в Бенаресе,—наиболее значительные достижения европейского гитоведения прошлого века. Опираясь на текст и перевод Шлегеля, Вильгельм фон Гумбольдт написал свой знаменитый этюд *Об эпизоде «Махабхараты», известном под именем «Бхагавадгита»* (1826), состоящий в основном из пересказа поэмы по главам с краткими филологическими и философскими комментариями; в этой работе он назвал *Гиту* «прекраснейшей, быть может, единственной истинно философской песнью из существующих на каком-либо языке». Вместе с тем этот воспитанный на античных образцах ум сожалел о недостаточной связи отдельных частей поэмы между собою. «Эта связь,—писал Гумбольдт,—была бы более прочной, если бы [автором] с самого начала владела идея целого» (с. 54). Он также впервые начинает говорить о «вставках и прибавлениях», угадываемых в тексте поэмы, не решаясь, впрочем, указать, какие именно места он считает неподлинными.

В 1834 г. появляется стихотворный немецкий перевод Р. Пейпера; в конце 40-х годов (1846—1848) Дж. Гарретт перепечатывает с дополнениями старую работу Уилкинса; наконец, в 1855 г. Дж. Томсон публикует новый английский перевод, опираясь не только на Шлегеля — Лассена и Д. Галаноса, но также и на (неопубликованный) перевод известного ученого Бартелеми Сент-Илэра. Следующим шагом вперед был перевод Джона Дэвиса (1882; много раз переизданный), отличающийся содержательными филологическими примечаниями.

Между тем в 1869 г. Ф. Лоринзер выступил со своей теорией происхождения учения *Гиты:* он полагал, что поэма создавалась под влиянием идей христианства. Эта проблема оживленно дебатировалась вплоть до 900-х годов (поднимался также вопрос о взаимных влияниях христианства и буддизма); однако ввиду недостаточной и явно шаткой аргументации она была оставлена и в наши дни более не поднимается (см. Гарбе, 1914;

о связях христианства с буддизмом: Берлингем, 1921). Тезис Лоринзера был, в частности, оспорен К. Телангом, автором первого в Индии филологически убедительного перевода (1875, переработанное издание: 1882 и 1908).

Начиная со второй половины прошлого столетия у специалистов постепенно укрепляется мнение о неоднородности текста *Гиты,* о возможности в ней интерполяций; об этом пишут, в частности, А. Вебер, А. Хольцман, Э. Хопкинс и др. (см. обсуждение: Семенцов, 1972, с. 97—98). Однако все это было не более чем общими разговорами вплоть до 1905 г., когда Р. Гарбе опубликовал свой перевод и исследование памятника.

В истории европейского гитоведения Рихарду Гарбе принадлежит особое место. Своей бескомпромиссно-смелой и остроумной критикой текста поэмы, сопровождаемой к тому же одним из лучших среди существующих ее переводов, он заставил индологов (и согласных и несогласных с его взглядами) увидеть *Гиту* в совершенно новом свете. Гарбе выделил в тексте «первоначальное ядро» (которое он считал теистическим) и его «позднейшую обработку» (т. е. систематизацию и «брахманизацию» этого ядра в духе идей *мимансы* и *веданты*); 172 *шлоки* из 700 (более 20% текста) были в результате этого объявлены неподлинными и соответственно напечатаны в переводе мелким шрифтом. Забегая вперед, отмечу, что другой известный немецкий индолог — Рудольф Отто, развивая идеи Гарбе, считал подлинными уже лишь 132 *шлоки,* а все остальное относил к «позднейшим интерполяциям» (1934).

Теория Гарбе была поддержана в более осторожной форме целым рядом крупнейших специалистов (среди них — М. Винтерниц, Г. Якоби, Дж. Грирсон, Э. Паволини и др.); однако не менее известные авторитеты выступили с ее решительным осуждением (в частности, П. Дейссен, Г. Ольденберг, Л. де ля Валле Пуссэн и др.). К числу сторонников целостности поэмы принадлежали также ее три выдающихся переводчика — Э. Сенар (1922), У. Хилл (1928) и Ф. Эджертон (1944), причем два последних выдвинули свои теории происхождения *Гиты* (вернее, ее учения), стремившиеся объяснить все несоответствия, противоречия и прочие «упреки» к поэме со стороны Р. Гарбе и тех, кто его поддерживал.

В 1929 г. появилось исследование (без перевода) Этьена Ламотта, который также был озабочен дискредитацией и постепенным исчезновением замечательного

текста в руках ряда немецких индологов и постарался разрушить их аргументацию при помощи более тщательного рассмотрения специфического характера *Гиты* как религиозного памятника. Судя по всему, усилия оппонентов Гарбе — Отто возымели свое действие, и в 40-е годы Ф. Эджертон пишет об этой теории в таких выражениях, словно ее больше не существует.

Перевод самого Эджертона, поместившего в своей книге (1944) также санскритский текст, подробное введение, поэтический перевод Э. Арнольда и краткие примечания, заслуживает самой высокой похвалы; ему вредят разве что излишний буквализм, без нужды затрудняющий понимание иногда сравнительно простых *шлок*, да стремление переводить одним и тем же словом каждый из многозначных санскритских терминов поэмы (например, слово *йога* всегда как discipline).

Отвлекаясь от бесчисленных популярных обработок *Гиты*, почти ежегодно атакующих книжный рынок — учитывать которые нет ни возможности, ни, по правде сказать, особой необходимости,—укажем лишь на две серьезные попытки перевода памятника, предпринятые после Эджертона. Это работа С. Радхакришнана (1948) — идеально «усредненный», «обтекаемый», чрезвычайно удобочитаемый английский текст *Гиты* с небольшим введением и построенным в основном на Шанкаре истолкованием (с избранными параллелями из мистиков «всех времен и народов») и фундаментальный труд Р. Ч. Зэнера (1969), содержащий помимо введения санскритский текст и целых три английских перевода — «для гладкого чтения», научный перевод (с обширными примечаниями, вариантами, конъектурами, с подробной цитацией параллельных текстов и т. д.) и, наконец, еще раз литературный перевод, переорганизованный по таким разделам, как «индивидуальный атман», «материальная природа», *карма*, «жертва», «йогическая техника» и т. д. Зэнер — убежденный сторонник целостности текста *Гиты;* в своей книге он не раз ссылается на исследование Э. Ламотта (см. выше).

## Глава VI

## О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ ПОЭМЫ

Впервые *Гита* появилась на русском языке в Москве в 1788 г. Автором перевода (с английского) был А. А Петров, опубликовавший свою работу в типогра-

фии Н. Новикова, известного русского журналиста и масона. Для своего времени такая работа была, конечно, чудом просвещенного вкуса и оперативности, однако для нас она имеет лишь историко-библиографический интерес. Любопытно, что на русское общество — в отличие от европейского — поэма не произвела ровно никакого впечатления; чем это объясняется, судить не берусь.

Более 120 лет после того прошло в абсолютном покое, пока в начале текущего века не зашевелилась русская теософия и не подарила нам почти одновременно два перевода: А. П. Казначеевой (1909) и Каменской с Манциарли (1914). Эти переводы опять сделаны не с санскрита: автор первого из них, видимо, имела перед глазами вольный поэтический парафраз Э. Арнольда, который очень хорош (в своем жанре) по-английски, однако производит весьма странное впечатление, будучи воспроизведен (вместо оригинала!) на любом другом языке. По справедливому определению Б. Л. Смирнова, перевод Казначеевой «далек от подлинника, очень тяжел по форме... весь расплывается в туманных фразах» (1960, с. 15). Гораздо лучше выглядит плод усилий Каменской и Манциарли, которые переводили *Гиту*, согласно помете на титульном листе, «с английского и санскритского»; эти слова обретают смысл при сопоставлении с тем фактом, что девятью годами ранее, в 1905 г., два известных теософа, Анни Безант и Бхагаван Дас, выпустили английский перевод поэмы, сопроводив его подстрочником, т. е. грамматическим разбором каждого слова санскритского текста (в этом виде *Гита* с тех пор издавалась в Индии и в Европе довольно часто). Работая со столь удобным инструментом, Каменская и Манциарли сделали в общем вполне читабельный перевод *Гиты*, который при всей своей филологической непритязательности и обычных для произведений такого рода (я имею в виду — теософских) странностях все же дает довольно верное представление о смысле текста. Ни о какой самостоятельной концепции памятника, ни о каких проблемах трактовки спорных и трудных мест в отношении этой работы, разумеется, не может идти и речи.

Совсем на другом уровне сделан последний русский перевод, принадлежащий перу Бориса Леонидовича Смирнова (1891—1967), известного врача, восторженного почитателя индийской культуры, самоучкой овла-

девшего санскритом и опубликовавшего в 50—60-е годы в Ашхабаде несколько томов своих переводов, которые охватили практически все философские тексты *МБх.* К переводу *Гиты* Смирнов подошел с особой тщательностью. Во втором издании его работа занимает два тома общим объемом свыше 600 страниц. В первый том (1960) входят помимо «предисловия» и «введения» два варианта перевода («литературный» и «буквальный»), довольно подробные «примечания», «толковый словарь», включивший в себя все сколько-нибудь трудные для понимания термины, и, наконец, «библиографический указатель». Второй том (1962) содержит факсимиле санскритского текста по критическому изданию *МБх* в Пуне (без аппарата) и то, что Смирнов называет «симфоническим словарем» к нему, т. е. полный словоуказатель с перечислением всех случаев употребления в тексте *Гиты* каждого слова. Все это сделано с необычайной любовью и чувством ответственности и производит, особенно на неспециалиста, весьма внушительное впечатление. К тому же Б. Л. Смирнов самым тщательным образом проработал практически все главные переводы *Гиты* (кроме, естественно, зэнеровского, опубликованного уже после его смерти); он постоянно цитирует их в своих «примечаниях», что еще более повышает ценность его работы. К сожалению, филологические принципы работы Б. Л. Смирнова в настоящее время следует признать несколько устаревшими, а его технику комментирования (в особенности же его знание средневековой комментаторской традиции) — не вполне адекватной. Поэтому, нисколько не отрицая полезности и значимости его работы, мы попытаемся сделать еще один шаг к созданию действительно полноценного русского перевода и истолкования *Гиты.*

## Глава VII

# ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ БХАГАВАДГИТЫ

Приступая теперь к обоснованию и изложению своей интерпретации поэмы, я должен заранее оговориться, что нижеследующие соображения не претендуют ни на

полноту, ни на окончательность. Уже не один раз за долгую историю изучения *Гиты* казалось: «вот теперь практически все сделано», «остается лишь несколько уточнить детали» и т. д. Такое впечатление могло, например, создаться и после прекрасного перевода У. Хилла (без изменений перепечатанного в Оксфорде через 30 с лишним лет); и после превосходной работы Ламотта (1929), идеи которого Р. Зэнер через 40 лет решил «популяризовать в англосаксонском мире» (см. 1969, с. 2—3); и после монументального двухтомника Ф. Эджертона (1944), потратившего особые усилия на то, чтобы, по-видимому, «раз и навсегда» вписать *Гиту* в контекст мышления *упанишад*; может быть, также и после перевода С. Радхакришнана (1948), полностью воспроизведенного затем по-французски (мы словно вновь переносимся в эпоху Уилкинса и Анкетиль Дюперрона!). И все же, несмотря на такую массу свидетельств научной преемственности и стабильности достигнутых результатов, я осмеливаюсь думать, что действительно прочного основания изучению *Гиты* в европейской науке еще не положено; как и 200 лет назад, поэма продолжает оставаться загадкой, и все, на что можно надеяться сейчас,— это попытаться отыскать хотя бы верное направление подхода к ней.

Как мы уже знаем, попытка Р. Гарбе проанализировать содержание поэмы и расчленить ее с этой точки зрения на «первоначальное ядро» и «позднейшие добавления» была продолжена некоторыми другими учеными, особенно Р. Отто, трудами которого от *Гиты* осталось «первоначальное (т. е. как бы единственно подлинное) ядро» приблизительно в 130 *шлок* — что составляет менее одной пятой объема поэмы. Этот результат можно без малейшей натяжки перефразировать таким образом: «Мы в состоянии понять как нечто органичное и цельное *лишь* вот эти 130 стихов; все, что сверх этого (т. е. $^4/_5$ всего материала), есть нечто странное, противоречивое, неорганичное, неподлинное — одним словом, для нас, с нашим подходом, непонятное». Такой результат, конечно, выглядит далеко не блистательно: зачеркивая 80% важнейшего текста как «неподлинные» и «противоречивые», эта методика исследования рискует показаться несколько прокрустообразной. Нельзя ли в таком случае считать эту неудобную теорию Гарбе—Отто всего лишь случайной аберрацией, временной идиосинкразией крупных исследователей, вполне преодоленной наукой?

Видимо, можно, и это было сделано. «Я считаю эту работу,—писал Ф. Эджертон об Отто в 1944 г.,—не заслуживающей внимания» (т. 1, с. XIII), а страницей раньше — по поводу Гарбе: «Ныне его теория всеми оставлена: сомневаюсь, чтобы кто-нибудь продолжал разделять подобные взгляды». Столь решительные слова одного из крупнейших индологов своего времени как будто означают, что теория Гарбе—Отто оказалась явно несостоятельной и поэтому над проблемой единства текста *Гиты* можно больше не ломать голову.

Увы! В действительности дело обстояло совсем иначе. В 1953 г. известный немецкий санскритолог Р. Хаушильд, переиздавая *Учебник санскрита* А. Тумба, пишет на с. 69 *Хрестоматии:* «Согласно убедительным соображениям Р. Гарбе и особенно Р. Отто, Гита в ее *первоначальной, неискаженной* (выделено Хаушильдом. — *В. С.*) форме представляет собой подлинную часть самого эпоса „Махабхарата“, чего, однако, нельзя сказать о позднем, искусственно введенном в нее ученом трактате» (ср. аналогичные высказывания этого автора на с. 145); само собой разумеется, что для включения в *Хрестоматию* Хаушильд отобрал только «подлинные» (в смысле Отто) стихи *Гиты*, о чем он сам упоминает.

Также в 1953 г. другой известный индолог, Ф. Веллер, в своей работе *Опыт критики Катха-упанишады* недвусмысленно называет *Гиту* «компиляцией» (с. 101); и если он не присоединяется к принципам Отто (и даже вообще о его работе не упоминает), то лишь потому, что, видимо, считает их недостаточно последовательными: сам Веллер расчленяет *КатхУп* (которую он также называет «компиляцией») не на два, а на шесть «слоев» и в своей критике текста идет гораздо дальше Гарбе—Отто.

Наконец, совсем недавно (1980) еще один немецкий санскритолог, К. Мюлиус, выпуская в свет новый перевод *Гиты,* пишет во введении к нему: «Взгляды Р. Гарбе (на *Гиту.* — *В. С.*) представляются наиболее убедительными».

Приходится делать вывод, что в западной науке сформировались две несовместимые традиции комментирования *Гиты;* при этом взгляды обеих друг для друга настолько непроницаемы, что представители той и другой даже не пытаются обсуждать свои разногласия, отыскивать новые доводы, проверять надежность старых:

такие «глухие» *сампрадаи* (традиции) считались ненормальными даже для средневековой Индии — но что же можно сказать о подобных вещах в современной науке? Очевидно, изучение *Гиты* на Западе зашло в тупик. Хуже всего то, что речь идет о тексте, от понимания которого во многом зависит понимание индуизма в целом.

Имеет смысл попытаться вернуться к обычным приемам научного обсуждения фактов; обратимся еще раз к взглядам Р. Гарбе. Отправной точкой в построениях этого замечательного индолога-мыслителя было, очевидно, стремление объяснить текст с некоторой единой точки зрения, так что лишь невозможность ее найти привела его к отказу видеть в *Гите* содержательное единство, к поискам такого единства хотя бы в части текста (это и есть «первоначальное ядро») и т. д. В самом деле, как можно логически объединить в одну систему прославление (в качестве верховного космического принципа), с одной стороны, конкретного божества (Вишну-Кришны) с массой атрибутов, а с другой — абсолютно внемирного, бескачественного *Брахмана* (не говоря уже о более частных несоответствиях и противоречиях)? Подобный синтез, разумеется, логически невозможен, и Гарбе, будучи честным протестантом, взял на себя труд продумать эту мысль до конца и получил те результаты, о которых мы уже знаем.

Любопытно, что лет за 30 до Гарбе (т. е. до выхода в свет его работы о *Гите*) с очень похожей дилеммой столкнулись исследователи ведийской религии. Оказалось, что в *РВ* (и, разумеется, в остальных ведийских *самхитах*) сплошь и рядом встречаются гимны, в которых все мыслимые совершенства (и в том числе владычество над всеми богами) приписываются, например, богу Агни, а в других гимнах, расположенных иногда по соседству с первыми, те же совершенства приписываются, например, богу Индре или Соме и т. д. Для того чтобы, невзирая на столь явное противоречие, построить «систему» ведийского пантеона, ученые воспользовались остроумным предположением Макса Мюллера, согласно которому тот или иной носитель ведийской культуры, обращаясь с молитвою, скажем, к Соме, на время как бы абстрагировался от прочих божеств и наделял лишь его одного всеми превосходными эпитетами; этот homo vedicus затем обращался, скажем, к Вишну и делал то же самое и т. д. Такой принцип объяснения указанного противоречия был назван «генотеизмом» (или «катхено-

теизмом»). Он может быть применим, разумеется, лишь до тех пор, пока мы имеем дело с гимнами, обращенными к отдельным божествам (либо к двум или нескольким, однако рассматриваемым как единство), тогда как внутри одного гимна или — возвращаясь к нашему материалу — одной поэмы катхенотеизм невозможен, а если бы такого рода факты и встретились, пришлось бы, очевидно, допустить, что перед нами не один гимн, а два (или больше, если потребуется). Теория Гарбе, как нетрудно видеть, восходит именно к такого рода предположению; после этого ему оставалось лишь установить временной разрыв между обоими слоями (т. е. «теистическим и ведантико-мимансическим», как он их называл) и объявить первый более древним, более (точнее, единственно) подлинным.

Признаюсь, эта ясная и хорошо продуманная теория производит гораздо более приятное и, разумеется, убедительное впечатление, чем возражения ее оппонентов — Эджертона, Хилла и Ламотта, которых можно упрекнуть в известной беспринципности: ведь все они признают наличие интерполяций в *Гите*, однако отказываются работать над их поисками.

«Я думаю,— пишет Эджертон,— что каждый, кто будет тщательно заниматься Гитой, видимо, будет подозревать в неподлинности те или иные стихи и пассажи. Однако основания для такого рода подозрений неизбежно будут субъективными и хрупкими...» и т. д. (1944, т. 1, с. XIV) [16].

Попробуем, однако, встать на точку зрения оппонентов Гарбе и спросить себя: что заставляет их вопреки голосу исследовательской интуиции настойчиво отрицать самую возможность выделения интерполяций из поэмы и придумывать все новые и новые доводы [17] в пользу ее единства? Каковы бы ни были индивидуальные вариации ответа на этот вопрос, в их основе, очевидно, лежит факт функционирования поэмы на протяжении многих веков (по крайней мере с IX в., а на самом деле значительно раньше) в качестве единого целого. Мы изучаем текст, который не свалился на нас неизвестно откуда и когда, но, наоборот, происходит из вполне определенной, весьма развитой культуры и занимает в ней важное место, причем сама эта культура явным образом видит в данном тексте нечто цельное и непротиворечивое. Поэтому, стремясь понять не только *Гиту*, но и породившую ее традицию, нам следует исходить из единства этого

памятника духовной культуры как из некоторого заранее данного факта.

Указанная предпосылка рассуждений Ламотта и других представляется очевидной, и приходится удивляться тому, что ни один из приверженцев целостности *Гиты* не сформулировал ее ясно и определенно [18]. Если же единство текста каким-то образом зависит от его употребления, т. е. функции, внутри культуры, то именно эту функцию и следует попытаться изучить в первую очередь. Обратим внимание также и на тот факт, что апелляция к функции (хотя также в скрытой форме) присутствует в макс-мюллеровском принципе катхенотеизма: ведь и там противоречивые свидетельства текстов (взаимно несовместимые представления о божествах) до некоторой степени проясняются благодаря введению в наш анализ фигуры человека, обращающегося к божеству с молитвой, т. е. носителя культуры. К сожалению, никто не заинтересовался дальнейшими возможностями такого подхода к текстам — но это уже другой вопрос.

Прежде чем обратиться к функциональному (в только что указанном смысле) анализу *Гиты*, отклоним одно очевидное возражение. Нам могут заметить, что с нашими поисками функции *Гиты* мы ломимся в открытую дверь, поскольку восприятие (т. е. функция) этого текста автохтонной средой зафиксировано в комментариях на него, которые остается лишь привлечь к делу, что, впрочем, постоянно и делается. Однако мы не должны забывать, что традиционные комментарии к любому священному тексту составляются в расчете именно на носителей соответствующей традиции, а отнюдь не на нас, филологов и философов — европейцев XX столетия. Поэтому они могут оставлять за скобками, как самоочевидные, весьма фундаментальные представления (в том числе и представления о функции текста) либо говорить о них косвенно, мимоходом и т. д. Представим себе следующую ситуацию. Через много лет нашу культуру раскапывают археологи какой-то культуры будущего, совершенно не знающей употребления хлеба. Найдя у нас среди прочих предметов какой-нибудь чудом сохранившийся окаменевший сухарь, эти люди подвергнут его всевозможным анализам и описаниям, составят типологию находок по другим культурам и т. д.; и тем не менее, пока они не догадаются, что хлеб — это хлеб, т. е. основной для нас продукт питания, отчасти даже символ пищи, как таковой, можно сказать, что они ничего

не знают о смысле найденного ими предмета в изучаемой культуре. Ибо смысл неотделим от функции. А между тем у нас никогда не пишут на хлебе «продукт питания», так что догадаться о его функции можно будет лишь путем сопоставления разных фактов и, видимо, далеко не сразу. Аналогичные трудности могут возникнуть и у нас при изучении функции священного текста, этого хлеба религиозной культуры. К счастью, ни комментаторы, ни, что еще более существенно, сама *Гита* не оставили нас в неведении о столь важных вещах.

Обратимся к заключительному разделу поэмы.

## Глава VIII

## СВАДХЬЯЯ

Заканчивая свое наставление Арджуне[19], *Бхагаван* сообщает некоторые правила передачи текста (т. е. своей беседы с Арджуной), а также благие результаты соблюдения, изучения и слушания Его слова:

1) несколько раз учение объявляется тайным[20] (18.63—64: «тайное в превосходной степени, наитайнейшее»; 18.68: «высшая тайна»);

2) учение не следует сообщать тем, кто лишен любви к *Бхагавану,* не обуздывает себя или ропщет (на Кришну и его учение) (18.67);

3) тот, кто сообщает учение людям достойным, обретает единение с *Бхагаваном;* такой человек Ему особенно дорог (18.68—69);

4) слушающий учение достигает (после смерти) миров, в которых пребывают люди благой *кармы* (18.71);

5) наконец, «изучающий»[21] эту дхармическую беседу (или беседу о *дхарме*) приравнивается к тем, кто совершает *Бхагавану* жертву знанием (*джняна-яджня*) (18.70).

Указания на таинственность сообщаемого учения мы неоднократно встречаем в *араньяках* и *упанишадах*; существенно также, что они — как и в *Гите* — сосредоточены, как правило, в заключительных разделах текстов[22]; см., например, *ААр* 5.3.3 (правила для изучения текста); *МундУп* 3.2.10—11; *СубУп* 16; *ШветУп* 6.22 («высшая тайна»); *КатхУп* 1.3.16—17 (высшая тайна») и т. д. Еще чаще (практически во всех «главных» *упа-*

*нишадах*) тексты заканчиваются указанием на различные (духовные) блага, ожидающие ревностного адепта, иногда в форме «знающий это обретает то-то и то-то»; см., например, *БрУп* 6.2.15—16 («кто так знает»); 6.4.28; *ЧхУп* 8.13—15 (опять мотив «изучения своего текста», как в *ААр*); *АУп* 3.4; *ТаУп* 10.5—6 («кто так знает»); *КаушУп* 4.20 («кто так знает»); *ШветУп* 6.20; *КатхУп* 1.3.17; 2.3.18; *ПрашУп* 6.5—6; *ИшаУп* 11; *МундУп* 3.2.4—9 («кто так знает») и т. д.

Все эти соответствия заставляют нас предположить, что изучение *Гиты* считалось эквивалентным (т. е. оно происходило в сходных условиях и обещало аналогичный плод) изучению *рахасьи* (т. е. *араньяк* и *упанишад*, «тайных» текстов), относительно которого имеются подробные свидетельства как самих этих текстов (детальнее всего — уже цитированное место *ААр* 5.3.3), так и целого ряда *грихья-* и *дхармасутр*; см., например, *Шанкх ГрСу* 3.3; 6.1; *КхадГрСу* 2.11; *ГобхГрСу* 3.3; *АпДхСу* 1.3.9—11; *ГаутДхСу* 16, а также у Хиллебрандта (1897, с. 56). Согласно этим данным, ученик, желающий изучать *араньяки* и *упанишады*, после (обычно годичной) подготовки, включавшей принятие специального обета (vrata; это еще один термин, часто встречающийся в *Гите*, например 4.28; 6.14; 7.28; 9.14; 9.25 и др.), отправлялся с учителем в лес (*аранья*, откуда, собственно, и *араньяка*), особым образом «садился» в уединенном, «чистом месте» (ср. наставления для *йогинов* в *Гите*: 6.10—12) и затем после специальных ритуальных очищений повторял (т. е. рецитировал) вслед за учителем слова текстов. Из всего этого мы извлекаем для своей цели (т. е. для отыскания точной функции *Гиты* в автохтонной культуре) следующие факты:

1) такого рода изучение текста есть строго регламентированный ритуал; как и всякий ритуал, оно обещало определенный «плод»; его обещает также и *Гита*; опять-таки, как и всякий ритуал, оно ограничено рядом запретов, среди которых — запрет сообщать учение людям, лишенным веры, не подготовленным и не прошедшим определенного *тапаса* (обуздания): то же самое говорит и *Гита* (18.67 и др.);

2) оно происходит наедине с учителем и является тайным: об этом *Гита* повторяет неоднократно;

3) оно является составной частью (собственно т а й н о й частью) изучения ведийских текстов вообще, которое носит название *свадхьяя* (букв. «изучение своего

[ведийского] текста»[23]), см. выше примеры этого термина в *упанишадах*[24]: *Гита* употребляет его эксплицитно — в глагольной форме — в стихе 18.70.

Остановимся на минуту и поразмыслим, прежде чем переходить к детальному анализу этого стиха. Мы установили, что изучение *Гиты* есть определенная ритуальная процедура; это означает, что и функция нашего текста есть некоторая ритуальная функция (разумеется, для нас пока в деталях не ясная); а если так, то разве не очевидно, что применять к данному тексту обычные критерии оценки литературных текстов по меньшей мере неосторожность? Однако именно в этом отношении обе «школы интерпретации» *Гиты*, описанные выше, вполне единодушны: собственно ритуальный, т. е. сакральный, характер этой «беседы о дхарме» не привлек к себе до сих пор внимания ни единого специалиста!

Вот как звучит по-русски 70-й стих главы 18:

И кто будет рецитировать (adhyeṣyate) эту
о дхарме нашу с тобой беседу,
тот словно почтит Меня
жертвою знания — так Я считаю.

Выделенное здесь слово обычно переводят либо как «изучать» (так Смирнов вслед за Эджертоном: study), либо как «читать» (read: Зэнер), однако такой перевод для данного стиха явно недостаточен. Ритуальная функция текста, о которой только что была речь, выявлена дважды: с одной стороны, глаголом adhi+i, образующим термин sva+adhyāya (и часто употребляющимся с ним в одном контексте: *AAp* 5.3.3; *TAp* 2.15.3 и т. д.), а с другой — прямым отождествлением такого «изучения», т. е. рецитации по типу ведийской, с жертвой знанием. В отличие от большинства специалистов я не склонен непременно аллегоризировать такие понятия, как «жертва знанием»: раз сказано «жертва», значит, это и есть жертва, т. е. ритуальное принесение некоторой сущности в жертву определенному божеству (кстати, в 18.70 точно сказано, какому именно); следует только указать форму соответствующего ритуального акта, и это я в скором времени попытаюсь сделать. Однако никакой речи об иносказательном словоупотреблении (вроде, например, «ему пришлось пожертвовать своим покоем» и т. д.) быть не может, пока не доказано, что данный случай применения ритуального термина есть полностью вырожденный и к ритуалу отношения не имеет.

Теперь мы несколько ближе познакомимся с термином *свадхьяя*. Это слово впервые начинает широко употребляться в поздневедийскую эпоху, в текстах брахманической прозы: ни одна из ведийских *самхит* о нем еще ничего не знает. Первоначально термин обозначает рецитирование (т. е. повторение нараспев) того или иного ведийского текста с целью заучивания наизусть, хранения и дальнейшей передачи по традиции (видимо, сначала только сыну, затем также и ученику). Следует напомнить, что эта сравнительно несложная практика сыграла колоссальную роль в истории индийской культуры: собственно, без нее мы бы ничего не знали о первых полутора-двух тысячелетиях этой культуры, ибо все ведийские и огромная масса неведийских (в частности, буддийских и еще многих других) текстов были сохранены только благодаря технике регулярной рецитации, т. е. *свадхьяи*. Терминологически данная практика еще не была зафиксирована в эпоху ранних *упанишад:* мы встречаем в них несколько разных слов, обозначающих, видимо, одно и то же понятие [25]. Однако затем, где-то на уровне эпохи *грихьясутр,* термин начинает употребляться вполне стандартно, в двух значениях:

1) «процедура изучения текста с голоса учителя» (так называемая *граха свадхьяя*);

2) «регулярная рецитация уже выученного наизусть текста» (собственно *свадхьяя*).

Развившись из первого значения как его необходимое дополнение,—ибо удержать тексты в памяти без постоянного их воспроизведения, конечно, невозможно,—второе значение термина еще в текстах *брахман* (наиболее полно в *ШБр и ТАр*) стало объектом пристального внимания, и именно с этим значением связано развитие тех ритуальных представлений, которое в конце концов привело к интересующей нас *шлоке Гиты.*

Наилучшее представление о роли *свадхьяи* в поздневедийском ритуале дает *ШБр* 11.5.6—7. В списке пяти так называемых «великих жертвоприношений» [26], расположенных в порядке возрастающей значимости и совершаемых домохозяином ежедневно, *свадхьяя* занимает самое важное место: она помещена последней, в виде «жертвы Брахману». В числе рецитируемых текстов мы находим кроме ведийских гимнов, песнопений, формул и заклинаний (т. е. соответственно *РВ, СВ, ЯВ, АВ*), а также ряда вспомогательных текстов *вед* [27] «итихасы и пураны» (т. е.- согласно Саяне, космогонические мифы

и древние легенды); это свидетельство важно, ибо путем трансформации текстов двух последних типов в конце концов и возникли эпические циклы *МБх* и *Рам:* по традиции они именуются *итихасами* (разумеется, их содержание охватывает и *итихасы* и *пураны*, а в ряде случаев выходит и за пределы этих жанров). Это значит, что *Гита*, если бы она существовала в эпоху *ШБр* (либо в эпоху несколько более позднего текста — *ТАр*), вероятно, была бы mutatis mutandis включена в круг ежедневно рецитируемых текстов, т. е. *свадхьяи*.

Не перечисляя всех наставлений *ШБр* и *ТАр*, касающихся *свадхьяи*, остановимся лишь на следующих трех моментах:

1) тот, кто рецитирует тексты, относящиеся к тем или иным жертвоприношениям, считается символически совершающим эти самые жертвоприношения;

2) рецитация *свадхьяи* приравнивается к суровейшему *тапасу* (т. е. самообузданию, аскетической тренировке), даже если при этом человек покоится на удобном ложе, умащен благовониями и т. д.;

3) согласно *ТАр* 2.16.1, повторение текстов[28] следует по мере сил совершать постоянно — днем и ночью, в лесу и в деревне, стоя, ходя и сидя; в результате человек обретает все «желанные миры» (т. е. в том числе и райское блаженство) и становится «по отношению ко всем мирам» «свободен от долга» или, как разъясняет непосредственно следующий за этим текст, от греха.

Оба текста, и *ШБр* и *ТАр*, также указывают, что своеобразный ритуал *свадхьяи* совершался не одной лишь речью, но и *манасом* (т. е. умом или, вернее, органом активного припоминания и воображения): одновременно с повторением слов текста следовало держать в уме определенные образы. Все такого рода наставления в *брахманах* обычно сопровождаются формулой «кто так знает», которая встречается в *Свадхьяя-брахмане* *ШБр* 14 раз. К этим фактам мы вернемся впоследствии; о формуле «кто так знает» см. Семенцов, 1981, особенно гл. II.

Все эти наставления имеют прямое отношение к «указаниям по применению» *Гиты*, перечисленным выше: как мы помним, текст не следует сообщать человеку, не обуздывающему себя (ср. № 2); рецитация его эквивалентна «жертве знанием» (ср. № 5); что же касается третьего пункта, то из него вытекает следующее определение.

Функция *Гиты* согласно представлениям о применении священного текста, унаследованным (и эксплицитно выраженным) ею от эпохи *упанишад* и ранее, заключалась в том, что текст после заучивания (с голоса учителя) наизусть непрерывно рецитировался; такое рецитирование считалось ритуальным актом.

Все дальнейшие соображения по поводу содержания текста, объема тех или иных его понятий (терминов), внутреннего и внешнего (текстуального) его своеобразия будут неизменно опираться на этот факт, вне которого всякое исследование текста рискует обратиться в абстрактную филологическую игру, не более. Как любые рассуждения о том или ином музыкальном (в нотной записи) произведении должны опираться на его бытие в виде конкретного звучания, точно так же и попытки осмыслить *Гиту* как религиозный текст должны исходить из ее реального «звучания», т. е. непрерывной рецитации. Наши дальнейшие усилия будут поэтому направлены на выяснение вопроса о том, каким образом смысл поэмы формируется внутри полученной картины ее функционирования.

## Глава IX

## ФУНКЦИЯ БХАГАВАДГИТЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕЕ КОММЕНТАТОРОВ

Между теми текстами, на свидетельства которых мы до сих пор опирались (*ШБр, ТАр,* древнейшие *упанишады, грихьясутры*), и первыми комментариями на *Гиту* (которые, как мы помним, относятся к IX в.) прошло от 1200 до 1500 лет. За это время многое произошло и очень многие воззрения в Индии радикально изменились. Тем не менее мы обнаруживаем во взглядах комментаторов на *свадхьяю* (я имею в виду стих *Гиты* 18.70) знакомые черты.

Шанкара: «Будет рецитировать — это значит „будет повторять вслух“» (paṭhiṣyati; глагол paṭh, согласно словарю Моньер-Вильямса, с. 580, имеет следующие значения: to read or repeat aloud, to recite, rehearse, to repeat or pronounce the name of a god, to invoke; to

read or repeat or recite to one's self, to peruse, study и т. д. [29]. Последняя группа значений, очевидно, непосредственно связана с основным значением глагола paṭh и передает термин *свадхьяя*[30]; предыдущая группа значений, связанных с актом призывания божества, также весьма интересна ввиду отчетливо ритуальных конногаций); по поводу слова *джняна-яджня* Шанкара замечает: «Из четырех видов жертвоприношений, которые суть [а] ведийский ритуал, [б] произнесение (рецитация) текста вслух, [в] произнесение шепотом и [г] ритуал, совершаемый манасом,—ж е р т в а з н а н и е м считается наивысшей, ибо производится манасом; рецитация авторитетного текста под названием „Гита" прославляется в виде именно жертвы знанием».

Анандагири в своем субкомментарии на Шанкару замечает следующее: «П р е в о с х о д с т в о жертвы знанием вытекает из учения самой Гиты — она лучше, чем жертва вещественная» (4.33). К этой точной и глубокой параллели (18.70 — 4.33) мы вернемся впоследствии. Из дальнейших рассуждений Анандагири вытекает, что он (как, впрочем, и Шанкара) видит в *свадхьяе,* восхваляемой в данной *шлоке* (18.70) *Гиты*, одно только механическое рецитирование, не сопровождаемое каким-либо ментальным усилием: роль последнего (поскольку оно предусматривалось в старой брахманической *свадхьяе*) берет на себя, по-видимому, «жертва знанием». Это также ценное свидетельство; насколько я могу судить, оно точно отражает учение самой *Гиты.*

Кашмирский комментатор Рамакантха отмечает, что во всей *шлоке* 18.70 речь идет о том плоде, которого достигает рецитация *Гиты,* производимая с верой; затем он отождествляет «жертву знанием» с *джняна-йогой* (*йогой* знания).

Рамануджа: «С помощью одной лишь только рецитации Мне (говорит *Бхагаван*) как бы приносится жертва, которая здесь (в *Гита-шастре*) обозначается как „жертва знанием"». Обратим внимание на (уже отмеченный) мотив «одной только голой, механической рецитации».

Субкомментатор (Ведантадешика): «Теперь (в этой *шлоке*) указывается плод того, кто рецитирует [текст], воспринимаемый непосредственно от учителя,—как с точки зрения [голого] слова, так и с точки зрения смысла». Автор, подобно большинству других комментаторов, полагает, что *свадхьяя* представляет «голое слово»,

а «жертва знанием» — воспроизведение смысла текста. Далее приводится любопытное рассуждение, согласно которому будущее время в глаголе adhyeśyate — «будет рецитировать» не следует рассматривать в последовательности исторических событий (Кришна с Арджуной ведут диалог — этот диалог будут передавать по традиции — люди будут его рецитировать). Дело в том, что главный рассказчик *МБх* Вьяса знал обо всех эпических событиях (и в том числе, значит, о данном диалоге) еще до их совершения благодаря божественному зрению, полученному им по милости *Бхагавана*. Соответственно этому знанию он составил описание всех событий (т. е. собственно *МБх*) также заранее, а вернее, независимо (в некотором особом «вечном» времени) от их совершения. После этого (т. е. после составления эпоса, а не после событий, происходивших в действительности) его ученики рассказали *МБх* богам, предкам, гандхарвам и людям (Ведантадешика цитирует соответствующие места поэмы); и лишь к этой последней «рецитации» эпоса (и в том числе *Гиты*) относится будущее время в *шлоке* 18.70: «будут рецитировать». После чего он сообщает интереснейшее свидетельство о том, как происходила реальная рецитация *Гиты*: «ибо сказал поэт в описании [лесной] обители: „непрестанно (anavarata) рецитируемая Бхагавадгита“». Это напоминает цитату из *Кадамбари* Баны, поэта первой половины VII в.[31]. Далее наш комментатор сообщает опять нечто весьма интересное: «жертва знанием», упомянутая в 18.70, имеет в виду *шлоку* не 4.33 (как это считают большинство комментаторов), а 9.15, где также стоит слово *джняна-яджня* в контексте начивающегося «размышления» (*анусандхана*) о всеприсутствии *Бхагавана*. Это размышление предписывается в той или иной форме в большей части 9-й и в 10-й главе, после чего приводит к грандиозной теофании главы 11; видимо, Ведантадешика полагает, что наставление о правильном употреблении *Гиты* ориентируется скорее на экстатическую *бхакти* глав 9—11, чем на более сухие учения о *джняна-йоге* главы 4 и вообще всей первой *шатки* (т. е. глав 1—6). Как бы то ни было, для нас здесь ценно указание на р а з н ы е типы «жертвы знанием»: не только «йога знания» (ср. выше свидетельство Рамакантхи). но и «йога любви» оказывается развертыванием этого чрезвычайно емкого понятия.

В заключение своей глоссы на 18.70 Ведантадешика

воспроизводит (с одобрением) текст *Гита-бхашьи* Шанкары о четырех видах жертвоприношений, среди которых «жертва знанием» отождествляется с «умной» (т. е. производимой *манасом*) жертвой. Свое толкование он подтверждает ссылкой на два важных текста: *ТАр* 2.15, где говорится, что человек, рецитирующий текст того или иного обряда, символически совершает этот обряд; и *ТС* 5.3.12.1—2, утверждающий: «Преодолевает все зло, преодолевает [даже] грех от убийства брахмана тот, кто совершает жертвоприношение коня *(ашвамедху)*, а также тот, кто так знает» (имеется в виду небольшая мифологема, излагаемая в 5.3.12.1). Для того чтобы понять смысл этого сопоставления, нам придется потратить некоторое время на ознакомление с брахманической техникой «кто так знает» (см.: Семенцов, 1981).

Согласно свидетельству *брахман,* древнейших «комментариев» к ведийскому ритуалу, этот ритуал не был последовательностью простых одномерных действий (например, принесения в огонь определенных веществ, произнесения жертвенных формул, пения гимнов и т. д.). Все ритуальные действия объединялись в своего рода трехмерные комплексы: они совершались одновременно телом, речью и умом. Так, например, выливая растопленное масло в огонь и одновременно произнося формулу «Хвала Агни!», жрец должен воспроизвести в уме (т. е. активно в строго определенный момент вспомнить) тот или иной эпизод из жертвоприношения богов[32]; благодаря этому усилию ума (т. е. *манаса*) сиюминутное, совершаемое на земле ритуальное действие отождествляется с его божественным прототипом и переносится во «время оно», т. е. в вечность (ср. выше свидетельство о произнесении *МБх* «в вечности»).

Наставления такого рода обычно сопровождаются в *брахманах* формулой «кто так знает» (ya evaṃ veda). Уже древнейшие из сохранившихся текстов *брахман*, как, например, *АБр*, содержат вполне развитые представления о ментальном ритуале (в *АБр* формула y. e. v. встречается сотни раз, далеко не покрывая, впрочем, всей массы символических наставлений; примерно в 75% всех случаев она подразумевается, ибо авторы этого рода трактатов по вполне понятным соображениям «экономили место»); это означает, что «чистого», т. е. лишенного ментального компонента, ведийского ритуала, очевидно, не было, т. е. что символический ритуал в более или менее осознанной форме существовал в ведий-

ской культуре всегда. Более того, уже в древнейшей *АБр* 5.34 мы встречаем свидетельство о том, что эффективность ментальной жертвы (связываемой с деятельностью главным образом жреца-*брахмана*) считалась равной всем остальным действиям жрецов, вместе взятым (подробнее см. Семенцов, 1981, с. 31—32). В дальнейшем ее роль продолжала возрастать, и уже в брахманической части *ТС* (она датируется обычно чуть позже, чем *АБр*) мы встречаем то самое учение о символической субституции обычного ритуала — причем речь идет об одной из самых грандиозных ведийских церемоний — *ашвамедхе*,— на которое ссылается также Ведантадешика по поводу рецитации текста *Гиты*. Однако здесь, в *шлоке* 18.70, субституции и упрощению подвергается уже сам символический ритуал, обозначаемый в тексте (*Гиты*) как «жертва знанием». Развитие представлений о ментальном ритуале вырисовывается, таким образом, в следующем виде:

1) *АБр*: символическая жертва — половина всего жертвоприношения;

2) *ТС*: дорогостоящий и громоздкий обряд (*ашвамедха*) может быть заменен его ментальным эквивалентом; гарантируются по крайней мере некоторые результаты реальной *ашвамедхи*;

3) *ШБр — ТАр* (разделы о *свадхьяе*): любой ритуал может быть заменен рецитацией его текста в сопровождении усилия типа «кто так знает»;

4) *Гита*: такого рода рецитация может быть заменена механической, «голой» рецитацией, эффективность которой тем не менее уподобляется «жертве знанием». Любопытно, однако, что полного избавления от символического компонента ритуала все же не происходит. Ведь само указание на то, что рецитация текста равна «жертве знанием», есть по форме типичная *артхавада* [33]; про человека, совершающего «механическое» повторение текста с убеждением: «Я совершаю нечто равнозначное жертве знанием и получу в результате то же самое, что джнянин», во всяком случае, нельзя сказать, что его ум (*манас*) пребывает в полном бездействии. Мы видим, что усилие типа «кто так знает» очень упростилось, однако не исчезло. И Ведантадешика, заключая свой комментарий на 18.70, дает еще одно направление для усилия *манаса*: «Рецитация Гиты порождает такую же благосклонность Бхагавана, как жертва знанием» [34]. Это, конечно, еще одна *артхавада*.

Следующие комментаторы даются в порядке последовательности, принятой в Бомбейском издании (т. 1—2).

Мадхва и его субкомментатор Джаятиртха оставляют стих 18.70 без пояснений.

«Хануман» (автор *Пайшача-бхашьи*) довольно точно пересказывает содержание комментария Шанкары.

Венкатанатха (автор *Брахма-ананда-гири*) вначале разъясняет значение слова *дхарма*: «знание в форме высшей дхармы, которая есть причина освобождения». Далее сказано: «Будет рецитировать — „будет воспроизводить [текст] (опять глагол paṭh) в форме джапы, т. е. особого, вполголоса, произнесения ритуального текста“»; о ритуализме последнего термина говорит, во-первых, его широкое употребление в ритуальных руководствах (начиная с *АБр*), а во-вторых, формула самой *Гиты* (слова *Бхагавана* о себе): «Из всех жертв Я — жертва, [именуемая] джапа» (10.25). «Жертва знанием: прежде указанное (4.33) в качестве превосходнейшей из всех этих жертв приношение в форме знания». Далее комментатор сообщает ту же *артхаваду*, что и Ведантадешика: «Хоть он и будет повторять Гиту вполголоса, не ведая ее смысла, однако Я (говорит *Бхагаван*), услышав это, подумаю: „Это он Меня прославляет“, и [по милости Бхагавана] он получает от одной только джапы плод жертвы знанием, т. е. освобождение».

Значит ли это, однако, что *Гита* предписывает механическое повторение самой себя? Никоим образом; она лишь устанавливает нижний предел все еще ритуального (т. е. сакрального, функционально правильного) употребления священного текста. Или, по словам Венкатанатхи, «что и говорить о том, кто рецитирует текст, припоминая (размышляя, воспроизводя в уме) его смысл: такое повторение — это и есть само освобождение». Глосса заканчивается весьма любопытным примечанием: «Такое указание есть наставление о [реальном] плоде, а не артхавада». Здесь Венкатанатха совершенно точно употребляет данный термин в нужном контексте, однако согласиться с ним нельзя: «наставление о плоде», как о том свидетельствуют многие сотни брахманических контекстов, и есть *артхавада*; комментаторское же разграничение свидетельствует лишь о том, что во времена его автора (XVII в.) некоторые из старых ритуальных терминов отчасти обессмыслились.

Валлабха (автор *Таттва-дипики*): «Даже без знания

смысла одна лишь рецитация (pāṭha-mātra) этой беседы дает [желанный] плод».

Пурушоттама (автор *Амрита-тарангини*) возвращается, через голову старших комментаторов, к древнему (как в *ШБр—ТАр*) пониманию *свадхьяи*: «Будет рецитировать — это значит, будет повторять в форме джапы, сопровождая ее нераздельно-внимательным созерцанием (*дхьяна*) [смысла]. Ссылкой на „свое мнение“ („так Я полагаю”) Бхагаван стремится внушить мысль о том, что такого рода рецитация необходима и что она обязательно приводит к Его милости».

Нилакантха (автор комментария к *МБх* под названием *Бхава-дипа*) определяет «жертву знанием» в 18.70 как «лишенную образов (*нирвикальпа*) самадхи»; подобно тому как *Бхагаван* видит в такой йогической практике форму своего почитания, он бывает почтен и рецитацией текста. В конце своей заметки Нилакантха исправляет ошибку Венкатанатхи: указание на столь возвышенный плод простой рецитации текста, говорит он, есть не простая похвала (усилий рецитирующего), а «реальная артхавада»; с этим, разумеется, нельзя не согласиться.

Кешава Кашмирин Бхаттачарья (автор *Таттва-пракашики*), следуя в основном за Шанкарой, сообщает ряд ценных дополнений. «Кто будет рецитировать беседу» означает, с его точки зрения, следующее: «Кто будет повторять (paṭh) непрерывно (niyamena) [беседу] истинного Учителя [с Арджуной], сопровождая [это повторение] размышлением о ее смысле, предварительно точно усвоенном». Из этого следует, что правильная рецитация текста все-таки должна сопровождаться созерцанием его смысла, а то, что сказано в *шлоке* 18.70, есть, как уже отмечалось, необходимый минимум, ниже которого опускаться нельзя. Далее комментатор развивает эту мысль: «Хотя жертва знанием совершается именно посредством размышления о смысле, но все же и тот Мой бхакт (говорит *Бхагаван*), который славит Меня одним только [механическим] повторением [текста], обретает Мою милость» и т. д. И как в мире, заканчивает Кешава свое рассуждение, когда какой-нибудь неумный человек, прославляя великого человека одним только голосом (т. е. словами, пусть даже лишенными смысла), все же бывает ему любезен, так и тот, кто совершает (механическую) рецитацию *Гиты*, становится приятен *Бхагавану*.

Разумеется, смысл приведенного комментатором примера вовсе не в том, чтобы пригласить читателя во что бы то ни стало подражать этому «неумному человеку» и повторять *Гиту* механически: ведь тот, у кого ум работает нормально, не замедлит им воспользоваться, и его рецитация, очевидно, будет тем эффективнее, чем больше в ней будет «ума», т. е. размышления над смыслом текста (точнее, припоминания смысла); и такому представлению о рецитации нисколько не противоречит тот факт, что сам текст *Гиты* составлен как бы «с запасом», т. е. таким образом, что им при желании могут воспользоваться решительно все, также и вне какого-либо понимания текста. Тот, кто просто повторяет стихи поэмы, может быть уверен, что он поступает правильно и что действие его рано или поздно принесет плод; и без этого изначального действия никакое дальнейшее употребление текста, очевидно, невозможно.

Мадхусудана Сарасвати (автор *Гуддхартха-дипики)* еще раз выражает ту же самую мысль: «будет рецитировать»=«будет повторять [беседу Кришны с Арджуной] в форме джапы». После обычного рассуждения о возможности угодить *Бхагавану* даже механическим (бессмысленным) повторением текста Мадхусудана добавляет: «Однако повторение [Гиты], сопровождаемое размышлением о ее смысле,—прямое освобождение, об этом даже нечего говорить». И по смыслу и по структуре фразы перед нами, видимо, то место, которое процитировал в своей глоссе Венкатанатха.

Шанкарананда (автор *Татпарья-бодхини*) дает еще один синоним для *свадхьяи* в 18.70: pārayāṇa, что согласно словарю Моньер-Вильямса, означает reading through, perusing, studying; the whole, totality, complete text; action; meditation, light. Все эти значения можно объединить в такой образ: «чтение текста целиком, от начала до конца, сопровождаемое усилением ви́дения смысла текста, как бы некоторого света; созерцание текста в его единстве»; более точный смысл этих определений нам станет ясен впоследствии. Такое чтение, продолжает Шанкарананда, должно сопровождаться верой и любовью, и происходит оно постоянно, непрерывно (nityam); далее комментатор, разъясняя это важное свойство рецитации священного текста (непрерывность), приводит еще два его синонима: niyamena (см. выше, у Кешавы) и satatam («постоянно»). Кажется, Шанкарананда — единственный комментатор, который настаи-

вает на максимально интенсивном, полном (т. е. сопровождаемом медитацией о смысле) исполнении рецитации, не оставляя никакого места для практики людей «неумных», т. е. для «механической» *свадхьяи.* В известном смысле, разумеется, прав и он, поскольку абсолютно механического, лишенного всякой *артхавады* повторения текста *Гиты,* вообще говоря, не бывает — мы убедились в этом, разбирая комментарии Венкатанатхи и в особенности Нилакантхи.

Шридхара Свамин (автор *Субодхини)* объясняет, в согласии с подавляющим большинством комментаторов, «рецитирование» как «повторение (paṭh) в форме джапы»; далее, опять-таки вслед за большинством, он приводит рассуждение о пользе механической рецитации *Гиты,* сопровождая его таким примером: «точно так же как в мире, когда один человек называет имя другого и этот последний, думая: „ведь этот меня призывает!“, направляется ему навстречу,—так и Я (говорит *Бхагаван*) стану близок к тому, кто так делает». В связи с этим примером уместно напомнить (см. выше заметку о *Гита-бхашье* Шанкары), что глагол paṭh означает кроме всего прочего «повторно призывать имя божества», «совершать инвокацию»; такое значение данного корня исторически, возможно, даже старше его основного смысла — «читать, повторять вслух». Это означает, что рецитация текста *Гиты* уподобляется ритуальному призыванию божества; характерное противопоставление «как в мире... так и Я» (мы встречаем его также у Кешавы Кашмирина, см. выше), видимо, указывает один из кратчайших путей к сакрализации. Очевидно, рецитация человека, «который так знает», происходит уже не «в мире», а в некотором ритуализованном (т. е. сакральном) пространстве; дальнейшие замечания на эту тему см. ниже.

Садананда (автор стихотворного комментария *Бхава-пракаша)* опять говорит о «рецитации в форме джапы»: «Даже в бессмысленном (механическом) повторении текста заключена великая религиозная заслуга, тогда как рецитация, сопровождаемая созерцанием смысла,— это и есть прямое освобождение», «об этом нечего даже и говорить» (эта фраза встречалась нам уже дважды). В заключение еще раз повторяется наставление о необходимости непрерывной (nityam) рецитации текста (ср. выше свидетельства Кешавы и Шанкарананды).

Дханапати-сури (автор *Бхашья-уткарша-дипики)* после обычных разъяснений — «рецитация — это повто-

рение вслух, подобное „жертве знанием“» — сообщает небольшую, но любопытную подробность о «жертве знанием»: она имеет своим объектом «божеств и прочих». О том, кто скрывается под этим «и прочих», мы можем только догадываться; скорее всего это разные классы сверхъестественных существ, перечисленные в *Гите* в разделе о «троякой (соответственно преобладающей *гуне*) жертве»,— предки, духи, упыри и т. п. (см. 17.4 и сл.). Однако для нас гораздо существеннее само упоминание «божеств» в данном контексте. Это упоминание подтверждает сформулированное выше представление, согласно которому «жертва знанием» — вполне реальная жертва, которую, как и любую вещественную жертву, можно адресовать тому или иному божеству (и соответственно остальным обитателям сверхъестественных миров). Это подтверждает также наши соображения о реальном, неаллегорическом применении слов «ритуал», «жертва» также и к самой рецитации как главной функции рассматриваемого сакрального текста. Можно поэтому без особых оговорок ставить вопрос о ритуализме *Гиты*, что вскоре и будет сделано.

Дайваджня Пандита (автор *Парамартха-прапы*) после привычного объяснения «будет рецитировать» = «будет повторять в форме джапы» и еще одного подтверждения эффективности механического повторения текста делает интересную попытку полностью уподобить *свадхьяю Гиты* древней, ведийской *свадхьяе*. Дело в том, что при рецитации, например, *РВ* ученик получал от учителя помимо самих слов священного текста также наставление о божестве, *риши* (т. е. древнем провидце, который некогда «увидал» данный гимн и зафиксировал его в виде текста) и метре каждого повторяемого гимна (см., например, *ШанкхГрСу* 2.7.12—14, 18—19 и аналогичные тексты); все такого рода данные, со всевозможной тщательностью передававшиеся по традиции, дошли до нас в форме специальных вспомогательных (к *ведам*) текстов (см., например, материалы из *Сарва-анукрамани* у Т. Ауфрехта, т. 2, с. 463—506). В полном соответствии с такого рода ритуальной техникой[35] Дайваджня пишет: «Эта гирлянда мантр в форме Гиты обладает риши, божеством и метром. Здесь метр — ануштубх и прочие (часть поэмы составлена в размере *триштубх*. — *В. С.*), риши — Ведавьяса, божество — Кришна». С помощью *мантры*, продолжает комментатор, можно умилостивить божество; будучи умилостивлено,

оно (т. е. в данном случае Кришна) являет свою форму. Все эти замечания имеют прямое отношение к главам 10—11 *Гиты.*

Рагхавендра (автор *Артха-санграхи)* ограничивается весьма краткой глоссой на стих 18.70. «Дхармическая» беседа — это та, которая способствует утверждению в *дхарме.* «Рецитировать» — значит «повторять» (paṭh).

Любопытно, что современный комментарий *Артха-пракашика* (Упанишад Брахма Йогина) ничуть не отклоняется от теперь уже привычной для нас схемы: «рецитация» — это «повторение в форме джапы», которое эквивалентно «жертве знанием», наивысшей (производимой *манасом)* из четырех известных типов жертв; такого рода повторением достигается умилостивление *Бхагавана.* Все это лишь с минимальными (чисто словесными, не смысловыми) отклонениями воспроизводит первый комментарий, *Гита-бхашью* Шанкары. Стало быть, за прошедшую тысячу с лишним лет отношение к функции *Гиты* в Индии не изменилось [36].

Рассматривая эту подборку толкований стиха 18.70, дающего наставление об употреблении нашего текста, мы замечаем, что практически все комментаторы понимают «чтение» (или, как принято переводить, «изучение») *Гиты* в смысле глагольного корня paṭh («повторять текст», «рецитировать», «совершать инвокацию»). Они также (за исключением одного) согласны в том, что даже механическое повторение текста дает превосходные результаты, эквивалентные совершению «жертвы знанием» (видимо, это и есть смысл стиха 18.70); однако при этом осознанное изучение текста не только не исключается, но, наоборот, всячески восхваляется как наиболее эффективное.

Оставляя пока в стороне более частные вопросы, остановимся на непрерывности рецитации, о которой эксплицитно свидетельствуют пять средневековых авторов: Ведантадешика (в свою очередь, цитирующий неизвестного поэта), Кешава Кашмирин, Шанкарананда (наиболее подробно) и Садананда. Эта черта не только воспроизводит характер древней *свадхьяи,* как мы ее знаем, например, по тексту *ТАр* (см. выше), но, что особенно важно, является непременной чертой вообще любого ведийского ритуала. Свидетельств этому неисчислимое множество. В *ТС,* например, помета «ради непрерывности [жертвоприношения]» — одна из самых частых: 1.5.4.3: *Брахман* (внутренняя сила жертвоприношения)

соединяет «рассеянную» жертву; 1.5.8.3: три определенных стиха повторяются несколько раз «для непрерывности»; 1.7.1.5: жертва распалась на части — боги соединяют ее с помощью *Брахмана* (как в 1.5.4.3); 2.5.7.2: с помощью непрерывного произнесения стиха отгоняются ракшасы, обеспечивается непрерывность дыхания и пищи; 3.2.1.1—2: непрерывность обеспечивается с помощью усилия типа «кто так знает» и т. д. (см. еще *ТС* 2.5.1.6; 2.5.7.5; 2.5.8.7; 2.5.11.7; 2.6.1.6; 2.6.4.4; 2.6.8.3; 3.1.3.1; 3.2.6.3: Вишну восстанавливает непрерывность; 3.5.2.2—3; 5.4.8.2; 5.4.10.3; 5.5.1.1; 5.6.8.5; 6.2.1.1; 6.2.2.7; 6.6.9.2 и др.). Более того, знаменитый слог *ОМ*, как это явствует из *ШанкхШрСу* 1.1.22—24, возник на основе техники заполнения промежутков между возгласами за счет особого рода протяженного произношения конца слов, завершавшегося звукосочетанием *ОМ;* с него же начиналось произношение любого следующего стиха независимо от того, какой длительности пауза; отсюда следует, что постоянное употребление слога *ОМ* при совершении жертвоприношений, при чтении текстов и т. д. призвано обеспечить именно их непрерывность и тем самым ввести в «правильный» (т. е. непрерывный) ритуал. См. далее замечания о «непрерывности» в *РВ*.

## Глава X

## О ХАРАКТЕРЕ РИТУАЛИЗМА БХАГАВАДГИТЫ

Неоднократные упоминания о ритуале в связи с *Гитой* могут, вероятно, показаться несколько странными. Для человека, знакомого с индийской литературной историей, нижняя граница «ритуализма» проходит где-то на водоразделе между *брахманами* и *араньяками*, с одной стороны, и *упанишадами* — с другой. Кое-какие пережитки ведийского ритуализма — так обычно полагают — прослеживаются, правда, еще в старших *упанишадах* вроде *БрУп* и *ЧхУп*; однако это не более чем своего рода анахронизм, запоздалые остатки («сухие кости ведийского культа», как выражается Ф. Эджертон), поскольку — и здесь мы опять имеем дело с общепринятой точкой зрения — по содержанию *упанишады* разительно отличаются от *брахман*, знаменуя поворот индийской

мысли от «наивных ритуальных спекуляций» к собственно «философским умозрениям» (впервые заявляющим о себе именно в этих текстах).

Если встать на эту точку зрения, то всякие упоминания о ритуализме эпических текстов (и в том числе *Гиты*), принадлежащих уже к следующему после *упанишад* периоду развития индийской культуры, могут всерьез восприниматься только в плане иносказательного, несобственного употребления (в этих текстах) отдельных старых брахманических терминов, полностью переосмысленных и потому уже якобы неритуальных. Так, например, Этьен Ламотт, автор одной из лучших в Европе работ о *Гите*, заключает свою краткую справку об отношении поэмы к ведийской жертве следующими словами (принадлежащими итальянскому индологу Карло Формики, с которым Ламотт таким образом выражает полное согласие): «От ведийской традиции (в *Гите.— В. С.*) остается всего лишь термин „яджня" и учение о жертве как центре вселенной; однако под этим термином уже не скрывается старое ведийское жертвоприношение со своими ритуалами, со своим утилитаризмом; отныне здесь идет речь о незаинтересованном исполнении долга, к которому и сводится высший культ божества» (1929, с. 108). Само собой разумеется, что при таком подходе понятие «жертвы» не оказывает ровно никакого воздействия на интерпретирующую концепцию Ламотта, как, впрочем, и большинства других современных авторов, писавших о поэме.

Подобная точка зрения, однако, не отвечает фактам. Даже на уровне обычного «читательского» восприятия поэмы невозможно не обратить внимание на ряд стихов (особенно в гл. 4), разрабатывающих ритуальную тематику. Первое место среди них, несомненно, занимает *шлока* 4.24 (приводим стихотворный перевод):

> В жертвенном акте — Брахмане
> приношение — также Брахман
> приносится в жертву Брахманом
> на огне энергии Брахмана...

Перед нами, очевидно, один из жизненных центров поэмы, подобраться к которому тем не менее чрезвычайно трудно, поскольку дорога заставлена предвзятыми точками зрения и неадекватными истолкованиями. Для того чтобы во всем этом разобраться, нам придется обратиться к *упанишадам*, точнее, к следующему конкретному вопросу: в каком соотношении находятся *упа-*

*нишады* с предшествующей (т. е. ведийской ритуальной) культурой? [37].

Преобладающее мнение, как уже говорилось, состоит в том, что при переходе от *брахман* к *упанишадам* в традиции происходит резкий разрыв. Несостоятельность такого понимания определяется, на мой взгляд, двумя фактами:

1) оно не учитывает роли ментального (т. е. внутреннего) ритуала в ведийской культуре;

2) оно совершенно игнорирует функциональное своеобразие текстов *упанишад*.

Начнем с последнего. Как только в Европе заходит речь об *упанишадах* и произносится слово «философия», срабатывает механизм языковой ассоциации, и мы ожидаем увидеть в этих древних трактатах нечто подобное философствованию досократиков, либо Платона, либо даже чуть ли не Канта! Когда же мы находим в 90% этих текстов, особенно древнейших из них, ни того, ни другого, ни третьего, то бываем склонны обвинять их в «наивности» и «незрелости»: древние «философы», «задумавшиеся над загадками вселенной», находили, дескать, к ним путь лишь только «ощупью», «не владели достаточно развитым аппаратом понятий», «их кругозор был еще весьма ограничен» и т. д. Другой подход,—проявившийся, например, в работах Ф. Эджертона (и в частности, в его большой вводной статье о *Гите),*— состоит в том, что *упанишады* помещаются в древнюю стихию «магического мышления» с его принципом «знание (особенно знание имени) — власть», и таким образом все учения, например о *Брахмане — Атмане,* оказываются проявлением стремления их авторов достичь (при помощи знания сущности всех вещей) своего рода обладания миром, магического всемогущества. Но и эта точка зрения — несмотря на то что она говорит, конечно, о более глубоком проникновении в позднебрахманическую культуру — все же не приближает нас к текстам, ибо они оказываются — с точки зрения современного научного мировоззрения — построенными на заведомо абсурдных предпосылках и вся породившая их культура обращается в какую-то гигантскую аберрацию мыслящего разума

Выход из положения заключается, на мой взгляд, в том, чтобы перестать видеть в носителях брахманической (включая *упанишады)* культуры как неудавшихся философов, так и, равным образом, «черных магов», а для

этого следует прежде всего выяснить, насколько возможно, функцию текстов внутри породившей их культуры.. Как уже говорилось выше, *араньяки* и *упанишады* (под общим названием *рахасья,* т. е. «тайные» наставления) употреблялись для периодической ритуальной рецитации в лесу домохозяевами, прошедшими соответствующее (как правило, годичное) очищение. Для чего служила такая рецитация — ответить несколько труднее, поскольку тексты не всегда бывают достаточно эксплицитны на этот счет. Я полагаю тем не менее, что, за вычетом некоторых чисто прагматических целей (вроде обретения мужского потомства и т. п.— см. шестой, «дополнительный» раздел *БрУп),* основное содержание текстов определялось эсхатологическими чаяниями людей той эпохи: *упанишады* — это наставления о путях и средствах достижения бессмертия. Отличие их от любого философского учения состоит в следующем: если философа интересует теоретически, существует бессмертие или нет, то мыслители (назовем их так) *упанишад* интересовались прежде всего тем, как его практически осуществить. Этой цели они добивались с помощью особого рода знания. Разумеется, это знание не имеет ничего общего с современным научным знанием; с другой стороны, оно есть нечто совершенно иное, чем то, которое имел в виду Эджертон, когда писал о «магизме» *упанишад.*

Я уже упоминал о ментальном (т. е. совершаемом «умом», *манасом)* ритуале, связанном в текстах *брахман* с формулой «кто так знает»; собственно, почти все содержание этих ритуальных «комментариев» к гимнам и жертвенным формулам составляют наставления в символическом ритуале, производимом по принципу «кто так знает». Данная формула — вернее, та деятельность *манаса,* которая ею предполагается,— и раскрывает перед нами структуру знания, столь не похожего на наше, знания ритуального, сакрального. Производя определенное священнодействие, произнося при этом определенное священное слово, жрец (а очень часто и заказчик обряда) должен был вспомнить соответствующий образ, чаще всего эпизод борьбы богов и асуров, либо просто некоторое соответствие, числовое или словесное. Пока участник ритуального действия держит в уме нужный образ (мифологему, соответствие), он з н а е т; после того как этот образ (и т. д.) выходит из сферы его активного внимания, он н е з н а е т. Чем обширнее тот об-

раз, который следует удерживать в активном припоминании, тем, видимо, дольше сохраняется состояние знания и, добавим, тем бо́льших усилий это требует от человека, стремящегося «знать».

Знание, которое культивируют *упанишады,* есть именно такое — ритуальное, длящееся знание; это следует хотя бы из того факта, что формула «кто так знает» (сигнализирующая в *брахманах* о «включении» акта или, вернее, состояния знания) встречается в древнейших *упанишадах* сотни раз [38]. Иногда она употребляется в явно ритуальных контекстах (как, например, в начале *БрУп,* излагающем ментальный — или символический — ритуал *ашвамедхи),* иногда, казалось бы, в контекстах совершенно иного рода. Однако, зная специфику формулы «кто так знает» (собственно говоря, специфику связанной с нею деятельности), мы можем смело утверждать: всюду, где есть формула (либо где само наставление без эксплицитного упоминания формулы воспроизводит ее структуру), перед нами ритуальная деятельность, ритуальное знание. Если *упанишады* чем-то отличаются от *брахман,* то не структурой своего знания (оно продолжает быть ритуальным), а его длительностью и соответственно интенсивностью. Совсем нетрудно, например, тренированному жрецу в нужный момент жертвоприношения Сомы вспомнить, рецитируя формулу под названием *Пуроруч,* что ее двенадцать предложений символизируют двенадцать месяцев года, а через них — Праджапати (ибо Праджапати = год); с окончанием двенадцатого предложения (а все они довольно короткие) жрец переходит к другой формуле и, следовательно, к новому отождествлению (образу), затем еще к новому и т. д. Но совсем иное дело рецитировать формулу *упанишады* «Я есмь Брахман» хотя бы в течение одного дня и при этом постоянно п о м н и т ь, что такое *Брахман* и что «я есмь» именно это. Между тем продолжительность такого рода «знания» должна была быть растянута в конечном счете на всю жизнь.

Все сказанное имеет самое непосредственное отношение к интересующей нас проблеме ритуализма *Гиты.* Ибо наш тезис заключается в том, что повсюду, где нам удается установить присутствие ритуального знания с его характерным признаком длящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т. д.), сопровождающего тот или иной в н е ш н и й ритуальный акт, речевой и/или телесный,— во всех таких ситуациях

мы будем иметь дело с ритуалом. Теперь нам остается рассмотреть учение *Гиты* о знании; впрочем, поэма, кажется, сама заранее предупреждает результат этого поиска, называя свое знание термином *джняна-яджня* — «жертва знанием». Однако, прежде чем углубиться в эти вопросы, бросим беглый взгляд на развитие принципов ведийского ритуала. Нашей руководящей нитью будет по-прежнему эволюция ментального (символического) ритуала, связанного с формулой «кто так знает».

Как уже отмечалось, начиная примерно с эпохи *АБр* (т. е. самой старшей из известных нам *брахман*) символический ритуал считается по эффективности равным всем остальным ритуальным действиям, вместе взятым. Это приводит к символическим субституциям дорогостоящего ритуала, например *ашвамедхи* [39], а затем и вообще любого ритуала за счет рецитационной техники *свадхьяя* (факты см. выше). Таково было первое направление упрощения и символизации ведийского ритуала, которое, надо думать, в немалой степени стимулировало духовные поиски *упанишад*; оно заключалось в постепенной замене физического ритуала речевым и ментальным.

Второе направление символизации ритуала проходило посредством приписывания ритуальных свойств действиям первоначально обыденным, профаническим. Это привело к интереснейшему развитию, которое я попытался (в своей работе, 1981, см. особенно гл. III) обозначить как «процесс сакрализации [обыденного] существования». Дело в том, что любая ритуальная культура жестко делит мир на две сферы — сакральную и профаническую. Сакральная есть сфера собственно ритуальных священнодействий. Готовясь войти в нее (т. е. принять участие в том или ином обряде), человек обязан пройти определенную подготовку — очищение, которое может простираться от однодневного поста до сложного обряда посвящения. Считается, что, входя в сакральный круг, человек становится причастен неземному миру — миру богов; здесь он обязан, например, говорить правду и соблюдать всяческую чистоту. Возвращаясь назад, к профаническому существованию, человек снимает с себя запреты, которым он подвергался в сакральной сфере, и произносит формулу, примерно означающую «теперь я есмь то, что я есмь» [40].

Профанический мир, с одной стороны, безопаснее и «удобнее» мира сакрального, ибо боги не прощают че-

ловеку небрежности, лжи, невнимания и вообще всех бесчисленных форм «греха» (т. е. сакральной нечистоты); люди, живущие в обыденном мире, прощают все это совершенно свободно, поскольку «грех» не задевает их лично.

Вместе с тем мир профанический лишен той значимости и внутренней ценности, которые присущи миру сакральному. Поэтому человек (по крайней мере ведийский человек) стремился расширить сферу сакрального, обставляя обрядами все сколько-нибудь значительные события своей жизни: рождение, начало занятий с учителем, свадьбу, смерть и т. д. Однако умножение обрядов имело свои пределы; поэтому в сферу сакрального попадали (и, значит, обретали абсолютную значимость) лишь отдельные моменты жизни, но не вся она целиком, в ее непрерывности.

Существенный сдвиг наступает в тот момент, когда человек начинает использовать для сакрализации своего существования приемы символического ритуала. Так, в приведенном выше тексте *ЧхУп* (связанном с Кришной, сыном Деваки) те или иные события жизни начинают осмысляться как акты символического ритуала, т. е. как события по природе своей сакральные. То же самое мы наблюдаем в «учении о пяти огнях» (*БрУп* 6.2.9—15=*ЧхУп* 5.4—10=*ДжБр* 1.45—46), где говорится о том, как боги совершают в небе жертвоприношение, из которого возникает сначала Сома, затем дождь, растения (=пища), семя, человек. Смысл наставления (в конце его стоит формула «кто так знает»), очевидно, в том, чтобы активным усилием ума припоминать всю эту мифологему всякий раз при виде дождя, при вкушении пищи, при зарождении потомства и т. д.

На основании подобного текста мы можем сказать, что знание по принципу «кто так знает», сопровождающее то или иное действие от начала до конца [41], превращает это действие в сакральное, ритуализует его. Разумеется, наставление в такого рода знании вовсе не обязательно сопровождается формулой «кто так знает» (как и в самих *брахманах*, эта формула присутствует далеко не во всех наставлениях, обладающих типичной структурой *артхавады*): например, эпизод, связанный с Кришной, сыном Деваки (см. *ЧхУп* 3.17.1—6, где речь идет о явной ритуализации событий обыденной жизни, которым присваиваются наименования ведийских обрядов — *дикша, упасад* и т. д.), формулы «кто так знает»

эксплицитно не содержит, однако структура знания, которое в нем описывается, сомнений не вызывает.

Следующий этап сакрализации существования дает *Гита* своим учением о воплощении на земле *Бхагавана* (гл. 4) и призывом действовать, подражая ему (гл. 3, особенно 21—26).

Я полагаю, что наставление о подражании делами *Бхагавану* совершенно явно выдержано в ритуальной структуре «кто так знает»; вот его план:

3.20: «ты должен действовать, имея в виду сохранение мира [людей] в целости»;

3.21: «как поступает лучший, так и прочие люди»; они следуют его примеру;

3.23 (говорит *Бхагаван):* «Если бы Я никогда не пребывал в действии, люди пошли бы Моим путем [и погибли бы]»;

4.6: «Я — владыка существ, нерожденный Атман — и тем не менее [по своей воле] Я рождаюсь. [Для чего?]»;

4.7: «Я порождаю себя всякий раз, когда слабеет дхарма и усиливается адхарма»;

4.8: «Для спасения добрых, для погубления злых, для поддержания дхармы Я рождаюсь в каждой юге»;

4.9: «Кто так знает Мое дивное рождение и действие, тот, покинув тело, не идет к новому рождению; он идет ко Мне (т. е. спасается)»;

4.14: «Кто так распознает Меня, того действия не связывают».

Здесь присутствуют все необходимые элементы брахманической *артхавады:*

1) дается небесный прототип правильного действия — в виде деятельности *Бхагавана* (следует учитывать, что наиболее типичный случай наставления «кто так знает» в *брахманах* — это описание какого-либо действия богов, которое должно быть посредством ментального усилия воспроизведено в данном ритуальном действии. В разбираемом примере *Гиты* присутствует все это, включая мотив войны с *асурами*, ибо братья Кауравы суть воплощения на земле *асуров* и *Бхагаван* вознамерился покарать их, о чем в 4.8 говорится вполне эксплицитно);

2) сообщается тайное знание о рождении и действии *Бхагавана;*

3) формула «кто так знает» повторяется дважды[42] (оба раза — в несколько модифицированной форме)! Сам по себе этот факт — двойного или даже тройного

употребления формулы на пространстве каких-нибудь десяти стихов — явление весьма редкое: надо иметь в виду, что формула ритуального символизма встречается в старых текстах только в прозе;

4) формула заключается (в обоих случаях) *артхавадой*, т. е. изложением тех выгод, которые приносит применение — в виде ритуально длящегося «знания» — данного наставления.

Итак, ритуальное действие здесь складывается, по его полной парадигме, из трех компонентов:

а) действие физическое: совершение того или иного «мирского» действия (которое тем самым обращается в сакральное) [43];

б) соответствующее ему речевое усилие (действие): рецитация этого самого текста;

в) соответствующее им обоим действие ментальное: припоминание **образа** воплощающегося на земле и неуклонно соблюдающего все предписания *шастр Бхагавана*.

Таким образом, ритуализм данного наставления до некоторой степени установлен. Следует обратить внимание на важность этого эпизода в учении *Гиты*. Здесь скрещиваются два потока. С одной стороны, перед нами первое по времени текстуальное свидетельство учения об *аватарах* (т. е. «нисхождениях» в плоть, воплощениях на земле) божества Вишну-Нараяны. Вся позднейшая теология средневековых *пуран* будет построена на этом принципе. С другой стороны, перед нами одно из центральных (по мнению многих, вообще главное) учений самой *Гиты* — учение о незаинтересованном действии, о неотменном исполнении всех предписанных *шастрами* действий, соответствующих иерархическому состоянию и периоду жизни *(варне-ашраму)* каждого человека, причем без всякой мысли о плоде, т. е. о выгоде [44]. Сейчас нас, однако, в первую очередь интересует не содержание, а форма изложения этих учений.

Она непосредственно связана с процессом непрерывной рецитации текста. Представим себе наименее благоприятный вариант — заучивания и затем повторения *Гиты* человеком, не имеющим доступа ни к учителю, ни к записанному комментарию, без каких-либо необходимых предварительных сведений и вообще, по выражению Кешавы Кашмирина, «неумным». Если он будет повторять текст достаточно долго и тот отпечатается у него в памяти, то, очевидно, наступит такой момент, ког-

да описанный выше ритуальный синтез действия — слова — образа произойдет сам собой, в бессознательном акте припоминания заученного и (путем многократного повторения) глубоко усвоенного текста. Например, совершая то или иное «предписанное» (т. е. правильное, должное) действие, человек вспомнит не только соответствующий этому действию стих, но и, что особенно важно, увидит в уме образ *Бхагавана*, совершающего это самое действие «правильно» (т. е. целиком отрешенно, без привязанности к плоду). Такое двойное совпадение действия — со словом и с образом — превращает его в ритуальный акт, которым человек почитает *Бхагавана*, а себя сакрализует. Все это достигается одним лишь «механическим» повторением текста, составленного таким образом, что одни части его являются комментарием к другим частям (ниже приводятся еще примеры такого «внутреннего комментирования»). Однако этот комментарий особый — образный, а не понятийный, и работает он не при «изучении» лежащего на столе текста, а при его применении, при его правильном, построенном на непрерывной рецитации функционировании. Собственно говоря, именно такой — образный — комментарий к ведийским гимнам и формулам представляют собой (в подавляющем большинстве случаев) *брахманы*. Они тоже «объясняют» ритуал, однако же это объяснение происходит не абстрактно, не «рационально» [45], не путем остановки действия, взглядом на него со стороны, а конкретно, внутри его самого, путем интеграции нескольких иерархических уровней (телесного, речевого, ментального), которые в совокупности и составляют целого человека; отражаясь друг в друге, сливаясь, они приводят его в состояние внутренней гармонии, ритмического блаженства.

Такие переживания в обыденной жизни выпадают на долю человека крайне редко, при счастливом совпадении многих обстоятельств, например в минуты радостного упоения музыкой, стихами или любовью.

Сравнение с этими тремя не случайно. Каждый, кому пришлось изведать на опыте состояние полной влюбленности или полного погружения в излюбленный стих, музыкальную пьесу, знает, что любимое существо (назовем его так) присутствует в сердце, на языке, во всем теле постоянно, непрерывно — оно повторяется, воспроизводится, как бы само себя р е ц и т и р у е т. Кто не знает пастернаковского *Марбурга!*

В тот день всю тебя, от гребенок до ног,
Как трагик в провинции драму Шекспирову,
Носил я с собою и знал назубок,
Шатался по городу и репетировал[46].

Не будет, видимо, особым преувеличением сказать, что конечная цель текстов, подобных *Гите,*— искусственно (при помощи тщательно разработанной техники «репетирования» = рецитирования) создавать трансовые состояния, возникающие у отдельных, особо одаренных личностей спонтанно. Ведийское знание, о чем свидетельствуют такие беспристрастные свидетели, как буддийские тексты,— знание экстатическое (см. Рис-Дэвидс — Штеде, Словарь, слово *veda*). И с этой точки зрения учение *Гиты* вполне «ведийское» — не по содержанию, разумеется, а по природе знания[47]. Чтобы передавать это знание по традиции (я еще раз подчеркиваю: речь идет не о понятийном знании, а о том, которое есть обладание реальностью), в конце концов была выработана такая форма применения текста, как *свадхьяя,* которая подражает — в этом весь ее смысл — поведению адепта в состоянии религиозного транса. Подобно тому как некоторые простейшие существа имеют способность восстанавливать свое тело целиком из какого-либо его члена, так и эти состояния восстанавливаются, когда воспроизводится какая-то одна их (впрочем, характерная) часть; рецитация превращается в экстатическое «репетирование» (в смысле Б. Пастернака).

## Глава XI

## ДЖНЯНА-ЯДЖНЯ

Термин, вынесенный в заголовок этой главы, встречается в *Гите* всего четыре раза: помимо разобранной *шлоки* 18.70 мы дважды находим его в 4-й главе (4.28 и 4.33) и еще раз — в 9-й (9.15). Интересно, что в *шлоке* 4.28 «жертва знанием» опять сталкивается со *свадхьяей:* в перечислении разных видов жертвователей названы «те, кто жертвует рецитацией и знанием». Рамануджа, а вслед за ним и некоторые другие комментаторы (автор субкомментария Ведантадешика, Нилакантха, Шридхара Свамин и Венкатанатха) определяют «жертву

знанием» как «упражнение в знании ее (т. е. *свадхьяи*) смысла». Учитывая непрерывный характер обоих упражнений (о непрерывности знания см. также далее), можно говорить о полной синхронности *свадхьяи* и соответствующего знания; в результате «жертва знанием» превращается в ритуальный акт типа «кто так знает», о котором речь шла выше.

Представляется, однако, более уместным начать рассмотрение «жертвы знанием» с другого места (а именно с 9.15), поскольку интересующий нас контекст 4-й главы (т. е. 4.24—35) опирается на стих 4.24, который, исходя из материала данной главы, понять невозможно (именно поэтому некоторые комментаторы, разбирая этот стих, ссылаются на главы 9—11, см. толкование Рамакантхи, Абхинавагупты и Ведантадешики).

Итак, обратимся к *шлоке* 9.15:

Также и другие Меня чтут,
жертвуя жертвой знания —
Мне, единством, раздельностью
и многообразием обращенному во все стороны

Большинство комментаторов понимают «жертву знания (или знанием)» просто как «знание, которое и есть жертва»[48]. Наставление в этом сакральном знании начинается уже со следующего стиха (9.16) и с перерывами продолжается вплоть до конца главы 11. Вот его план:

9.16—19: *Бхагаван* отождествляет себя с различными сущностями, начав с элементов ритуала («Я — обряд; Я — жертва...» и т. д.);

9.20—23: даже адепты других (в том числе ведийских) богов сделают лучше, если будут почитать *Бхагавана;* ибо

9.24—26: именно Он вкушает вообще все жертвы; поэтому

9.27—34 (обращаясь к Арджуне): «все, что бы ты ни делал, совершай это как приношение Мне», ибо почитание *Бхагавана* всегда приносит плоды; последняя *шлока* — квинтэссенция всего сказанного: «Пребывай на Мне умом, будь Моим бхактом...» и т. д. (конец 9-й главы);

10.1—11: введение к последующему: *Бхагаван* — источник и начало всего; его сущность познать необычайно трудно; однако, «кто его знает...» (вариант уже известной нам формулы повторяется дважды—10.3 и 10.7) того ожидает высочайшее благо;

10.12—18: Арджуна просит *Бхагавана* рассказать об «излияниях его разнообразных сил»;

10.19—39 (главная часть этой главы): *Бхагаван* перечисляет свои многочисленные явления и формы; все превосходнейшее и лучшее в существах и вещах — Он;

10.40—42: его проявлениям нет конца (конец 10-й главы);

11.1—4: Арджуна просит *Бхагавана* явить его бесчисленные формы;

11.5—8: *Бхагаван* соглашается и дает ему божественное зрение (иначе Арджуна не сможет Его увидеть);

11.9—14: Арджуна созерцает великолепные, невиданные формы (речь Санджаи);

11.15—31 (речь Арджуны): он описывает формы *Бхагавана,* величественные и ужасные;

11.32—34: *Бхагаван* говорит о своем намерении погубить Кауравов;

11.35: реплика Санджаи;

11.36—46: Арджуна созерцает весь мир в теле *Бхагавана;* он испуган, просит прощения;

11.47—55: заключение; *Бхагаван* принимает свой обычный облик.

Если мы теперь вспомним, что все здесь изложенное (т. е., разумеется, соответствующие стихи) предназначено не для чтения и анализа, а для постоянной и долгой рецитации, вплоть до полного овладения умом и душою адепта, то тип данного наставления становится совершенно ясным. Перед нами опять ритуальное наставление по принципу «кто так знает» (формула присутствует в тексте дважды!); перечисляя формы божества (10.19—39), следует иметь перед глазами его образ (11.9—46); продолжительное упражнение в такой рецитации приводит к тому, что человек, видимо, начинает распознавать в окружающем мире формы *Бхагавана* (и вспоминать соответствующие стихи *Гиты*). Можно думать, что рано или поздно это приводит к трансовым состояниям.

Становится понятно, почему комментаторы называют такое «знание» жертвой: это и в самом деле ритуальное знание со всеми его особенностями, перечисленными выше. Что касается «жертвы знанием», то Рамануджа не случайно называет ее «знанием (т. е. созерцанием) смысла свадхьяи». Такое созерцание возникает при правильном применении текста, само собою, спонтанно; и те потрясающие образы, которыми наполнена глава 11 и которые временами (при чтении) могут показаться ярки-

ми до чрезмерности, оказываются с этой точки зрения строго функциональными: чем ярче образы, тем скорее они заставят заработать внутреннее зрение ученика. Именно в этом состоит смысл всего упражнения [49].

Мы опять сталкиваемся с фактом, замеченным ранее: одна часть текста работает как комментарий на другую. В данном случае описание *вишварупы* (гл. 11) есть образный комментарий на учение о всеприсутствии *Бхагавана* в мире. Но поскольку «знание», создаваемое этим учением, есть знание не обычное, а ритуальное (по выражению самого текста, «жертва знанием», или «знание-жертва»), то и «объяснение» его происходит по законам ритуальной логики: непрерывно воспроизводя речью это «знание», следует активно воспроизводить в уме соответствующий образ.

Не является ли отмеченная черта (внутреннее образное истолкование) регулярной для текста *Гиты* в целом? Для ответа на этот вопрос рассмотрим функциональные связи еще двух достаточно емких образов, присутствующих в поэме: 1) образ «Арджуны перед войском Кауравов» (гл. 1 — начало гл. 2) и 2) образ «мирового дерева» (начало гл. 15).

Интерпретируя первую сцену, мы будем по-прежнему исходить из установленной выше функции поэмы, т. е. длительной и постоянной рецитации. Попытаемся себе представить, что при этом происходит. Существует «апокрифическое» свидетельство о Моцарте — его приводит Г. Г. Нейгауз в своей книге *Об искусстве фортепианной игры* (М., 1960),— согласно которому этот великий гений, сочиняя симфонию, постоянно слышал и, так сказать, «проигрывал» ее в уме; постепенно, распаляясь все более и более, он доходил до такого состояния, что слышал ее одновременно (т. е. в единый миг) всю целиком, от первого до последнего звука, в своем воображении. Перед такими фактами, замечает Нейгауз, всякое объяснение умолкает; остается лишь, склонив голову, восхищаться и боготворить. Я не думаю, чтобы среди людей, заучивавших наизусть и непрестанно повторявших *Гиту*, было так уж много моцартов; однако и не обладая такой, как у него, мощью фантазии, самый что ни на есть «средний» (но зато усердный) рецитатор поэмы должен был рано или поздно испытать нечто хотя бы отдаленно подобное: более или менее крупные куски собираются в единства («звучащие одновременно»), и между ними, что особенно важно, протягиваются нити

значимых соответствий; одни контексты располагаются рядом как «вопросы» и «ответы» на них, другие обнаруживают (через сотни стихов) свои естественные дополнения, продолжения и т. д.

Применительно к интересующему нас тексту можно, например, заметить, что один из разделов *Видения вишварупы* (именно 11.26—34) является «ответом» на «вопрос» Арджуны. При этом существенно, что и вопрос и ответ имеют характер о б р а з о в, которые следует не просто знать, но увидеть. Арджуна спрашивает:

Смутным стало в уме моем понятие дхармы;
спрашиваю я тебя: что есть благо?
Скажи мне это определенно (2.7).

При этом он видит двоюродных братьев, сыновей Дхритараштры, своих товарищей детства (среди которых, конечно, далеко не все такие злодеи, как старший — Дурьодхана); он видит благородного «деда» Бхишму, любимого учителя Дрону и многих других близких людей, которых предстоит убивать. И вот на этот вопрос-образ он получает такой ответ в видении *вишварупы* (текст приводится в стихотворном переводе):

Вот они все — сыновья Дхритараштры,
Бхишма, и Дрона, и тот сын возницы,
прочих царей вереницы, героев,
и предводители воинов наших —

внутрь Твоей пасти, оскаленной страшно,
словно спеша, друг за другом вступают;
многие там меж клыками застряли —
головы их размозженные вижу (11.26—27)

Эту мрачную картину затем сам *Бхагаван* подтверждает своим словом: все происходит так, как Ему угодно; в действительности воинов убивает Он, а не Арджуна.

Дрону, и Бхишму, и Карну, сын Притхи,
и Джаядратху — бойцов превосходных —
ты не колеблясь убей, Мной убитых!
С ними сразись! Ты их всех одолеешь (11.34).

Последние слова непосредственно напоминают о событиях первой главы, об отчаянии и нерешительности Арджуны. Трудно поэтому отделаться от мысли о том, что вступительный эпизод есть нечто большее, чем эффектная драматическая заставка к следующему за ней диалогу: перед нами точно такой же образный коммен-

тарий на 2-ю главу *Гиты*, как видение главы 11 на текст глав 9—10. В самом деле, учение о неуничтожимости *атмана*, заполняющее бо́льшую часть второй главы, как бы постоянно «оглядывается» на начальную сцену; отсюда — ее во многом «военная» терминология: «неразрушимое», «разрушение» — 2.17; 2.18; стих 2.19, весь построенный на формах глагола *han* «убивать»; «рождается — умирает» — 2.20; «заставляет убить»; «убивает» — 2.21; «мечи его не поражают» — 2.23; см. 2.24; «рождение — смерть» — 2.27; «неубиваемый» — 2.30; «битва» (разные синонимы) — 2.31—35, там же неоднократно «воин», «колесничие», «слава» и т. д. Этот раздел 2-й главы заканчивается на 2.38, после чего начинается новая тема. Рассмотрим теперь образное наставление последней, третьей *шатки* («шестерки» глав) поэмы.

Первые три стиха 15-й главы дают изображение «вечной ашваттхи» (индийской смоковницы); она растет вверх корнями, а ветви ее простираются вниз; вместе с тем у нее есть также и нижние корни, и верхние ветви. Ветви питаются соками трех *гун* материальной природы (*пракрити*) и прорастают побегами объектов чувств. Этот образ символизирует вечную деятельность природы, источник («корень») которой в Высшем Брахме («вверху»), а ветви, т. е. разнообразные существа, внизу, на земле. Нижние корни обычно истолковываются как действия (совершаемые ради плода), которые создают *карму* и порождают различные последствия, в том числе новые рождения (=новые ветви); те же ветви, которые простираются «вверх» (т. е. в небо),— небесные существа (*гандхарвы* и пр.), в которых время от времени перевоплощаются живущие на земле люди. *Гита* также упоминает о том, что «листья» смоковницы — «ведийские гимны» (15.1). Человек, стремящийся к освобождению, должен «срубить» смоковницу вместе с ее мощными корнями топором непривязанности.

Сферой действия этого интерпретирующего образа — ибо перед нами, конечно, образный комментарий, о чем эксплицитно говорит формула «кто ее (*ашваттху*) знает — yas taṃ veda,— тот знаток Веды», «стоящая в стихе 15.1,—является, во-первых, вся предыдущая (14-я) глава, трактующая почти исключительно о *гунах пракрити*, а во-вторых, все остальные места поэмы, в которых идет речь о материальной природе и ее *гунах* (см., например, 2.45; 3.5; 3.27—29; 3.37; 7.4—6; 7.12—15; 8.15—16; 8.17—19; 9.8; 9.10; 9.33; 13.5—6; 13.19—21; 13.29; 17.1—4; 17.7—

22; 18.7—40; 18.41—44; 18.59—60). Образ «вечной ашваттхи» — символический комментарий ко всем этим контекстам независимо от того, далеко они или близко, впереди или сзади от стихов 15.1—3, поскольку в акте непрерывной рецитации все стихи текста существуют в ритуальном времени, т. е. одновременно.

Что касается близкого по смыслу (к «жертве знанием») термина *джняна-йога,* т. е. «йога знания», то точный объем его значения в *Гите* установить невозможно, ибо он встречается всего дважды (3.3; 16.1), причем оба раза в недостаточно значимых контекстах. Из 3.3 мы узнаем о существовании двух древних путей спасения: один, с помощью *джняна-йоги*, предназначен для приверженцев знания, другой, с помощью *карма-йоги*,—для приверженцев *йоги* (видимо, практики). Однако, как явствует из самой этой формулы, *джняна-йога* есть тоже практика (ибо она названа *йогой*, т. е. «тренировкой»), но какая? Установить это довольно трудно. Правда, из последующего (3.4—9 и далее) осуждения тех, кто «не предпринимает действий», и всестороннего обоснования *карма-йоги* как будто следует, что сторонники «йоги знания» — это люди, склонные заниматься «чистым» знанием, вне какой-либо практики: но тогда опять неясно, почему это все же *йога* (т. е. практика, тренировка)?

Комментаторы не выручают из затруднения. Так, Шанкара объясняет наш термин (в 3.3) как «йога, которая есть одно только знание,—это йога знания»; к нему присоединяются «Хануман», Венкатанатха, Шанкарананда, Садананда и др. Рамануджа полагает, что «йога знания» указана в 2.55 и следующих стихах, где дается изображение «прочного в мудрости» *йогина,*—видимо, подражание ему и есть искомая *йога*; аналогично толкует 3.3 и Кешава Кашмирин. Однако тот же самый термин в 16.1 комментаторы толкуют совершенно иначе. Шанкара, например, и его школа («Хануман», Венкатанатха, Мадхусудана, Нилакантха, Садананда, Дханапати Сури) вообще не видят теперь в слове *джняна-йога* единого понятия! Они его толкуют как *двандву* (сложное слово, члены которого не зависят друг от друга) — «знание и йога»; при такой постановке вопроса говорить о каком-то термине уже невозможно. Более продуктивным представляется толкование Кешавы: «йога знания» — это «средство достижения знания атмана» (сходное объяснение предлагают Шридхара Свамин, Пурушоттама и Рагхавендра). Поскольку при этом не

указывается никакое конкретное средство, можно думать, что имеется в виду вообще любое средство достижения знания *атмана*. Именно к такому пониманию склоняется Ведантадешика (развивающий идеи Рамануджи): «Йога знания здесь (16.1) не имеет в виду чего-либо отличного от йоги действия и прочих [видов йоги], ибо и они создают предрасположенность к саттве. Поэтому здесь говорится о предписанном шастрами различении истинной природы чистого атмана, которое в равной мере свойственно [йоге] действия, знания и любви [к Бхагавану]».

Насколько я могу судить, целью любой *йоги* остается достижение ритуального знания-состояния. Прямой, непосредственный переход от незнания к знанию невозможен, поэтому всякого рода скоропалительная «отрешенность» осуждается (именно об этом говорит инвектива 3.4—9). Нужен какой-то прием реализации искомого состояния, и его осознают (и называют) как «йогу знания», т. е. «способ достижения знания».

Терминологически, конечно, все это далеко от ясности, и даже в эпоху ранних комментаторов (от Шанкары до Рамануджи и несколько позднее) термин «йога знания» еще не получил окончательного оформления. Видимо, поэтому для анализа представлений *Гиты* о «знании» ими был выбран гораздо более определенный термин *джняна-яджня*.

Отметим, наконец, что *джняна-йога* имеет в поэме два-три приблизительных синонима: *санкхья-йога* (13.24), *санкхья* (2.39) и *буддхи-йога* (2.49; 10.10; 18.57; см. также 2.50, 53); это, кажется, подтверждает нашу мысль о некоторой расплывчатости данного термина.

## Глава XII

## КАРМА-ЙОГА

Мы начнем рассмотрение этого термина с возвращения к проблеме «жертвы знанием» в главе 4; оба данных понятия, как будет вскоре показано, в учении *Гиты* теснейшим образом связаны. Трудный стих 4.24 теперь, после разбора *джняна-яджни* в главах 9—11, существенно проясняется. Сопоставим два стиха — 4.24:

В жертвенном акте — Брахмане
приношение — также Брахман
приносится в жертву Брахманом
на огне энергии Брахмана.
Кто созерцает действие-Брахмана,
тот достигает Брахмана.

и 9.16 (именно с этого стиха начинается «жертва знанием», длящаяся до конца гл. 11):

Жертва — Я, Я — ее совершенье,
возглас «свадха», священная куша,
заклинание, чистое масло,
Я — огонь, Я — в него приношенье.

Эти стихи вполне одинаковы и по содержанию (несколько иной набор ритуальных терминов во втором случае существенной роли не играет), и по форме, если не считать того факта, что одна и та же божественная сущность обозначается в первом стихе понятием «Брахман», а во втором — понятием «Я». Разницу между обоими контекстами можно усмотреть, пожалуй, лишь в количестве отождествлений: соответствующий ряд в 9-й главе гораздо длиннее, не говоря о том, что он продолжается еще дальше, в 10-й главе, и приводит в конце концов к вйдению *вишварупы* (гл. 11). Однако в начале этого длинного ряда, стремящегося вобрать в себя всю вселенную, все же находится серия ритуальных сущностей (см. 9.16), и это заставляет нас предположить, что рецитация стиха (или, точнее, *мантры*) 4.24 постепенно привела к развертыванию рядов 9.16—19 и 10.19—39.

Именно так толкует этот стих (4.24) Абхинавагупта[50]: «Брахман — средство[51] жертвоприношения, т. е. то, из чего все происходит и куда затем опять входит, есть Брахман; все существующее в виде этого мира есть жертва; в Брахмане, т. е. в тихом огне высшего постижения, Брахманом, т. е. любым [ритуальным] действием, она жертвуется, т. е. приносится [в огонь Брахмана] для увеличения его (человека) сияния; тот йогин, чья сосредоточенность (*самадхи*) состоит именно в таком действии, соединяется с Брахманом, т. е. познает именно Его, не иное что-либо, поскольку иного не существует»[52]. В конце своего комментария на 4.24 кашмирский философ говорит о существовании «тайной» традиции, связанной с этой и последующими *шлоками*, намекая на то, что приведенное выше толкование построено в согласии с нею. Что это за

традиция, мы, разумеется, не знаем и вряд ли когда-либо узнаем; можно думать (учитывая связь Абхинавагупты с тантристской традицией), что речь идет о развитии тех импликаций ритуального акта и его составных частей, которые были намечены уже в древнейших *упанишадах* (см., например, *БрУп* 6.4.12 и другие подобные тексты).

Следующий раздел текста (4.25—32) содержит изложение основных типов *карма-йоги*, т. е. различных ритуальных действий, совершаемых с целью — эксплицитно указанной в 4.33—35 — достижения истинного (т. е. непосредственного, ритуального, непрерывного и т. д. — см. выше) знания.

Здесь мы встречаем жертву богам, (опять) жертву *Брахману* (4.25), аскетическую тренировку, осмысляемую как приношение деятельности органов чувств «в огонь обуздания» и внешних предметов «в огонь чувств» (26); далее перечислены: деятельность чувств и жизненных дыханий, приносимая «в огонь обуздания атмана» (разновидность *пранаямы*) (27), жертвы вещественные, аскетические, йогические, ритуальное произнесение ведийских текстов и созерцание их смысла — и все это при соблюдении строгих обетов (воздержания) (28); йогическая техника *пранаямы* вместе с воздержанием в пище и т. д. (29—30); и в заключение еще раз говорится о многообразии видов жертв, «рожденных действием» (которое должно быть преобразовано знанием в *карма-йогу*) (31—32).

Этот раздел текста обрамляется двумя стихами, говорящими о «жертве знанием»: 4.24 и 4.33. С первым из них мы уже знакомы. Разберем второй:

> Превосходней вещественной жертвы
> принесение в жертву знанья,
> ибо действие все без остатка
> превращается в знанье, Арджуна (4.33).

По поводу этого стиха Рамануджа разъясняет, что «знание» и «вещество» суть два компонента любого жертвенного акта и из них «жертва знанием» превосходнее, чем «жертва веществом», которая, таким образом, оказывается лишь инструментом, поводом для упражнения в этом (ритуальном) знании. Необходимость вещественной жертвы сомнению не подвергается, однако вся она сводится к тому, чтобы обеспечить (посредством участия в такого рода тренировке) постепенный вход в состояние знания.

Опираясь на стих 4.33 в данном истолковании, а также учитывая сказанное ранее по поводу «действия как подражания действию Бхагавана в мире», можно утверждать, что учение о действии (*карма-йога*) в *Гите* сводится к двум главным положениям:

1) Человеку свойственно подражать лучшему (3.21); поэтому следует, воспользовавшись этой врожденной склонностью, выбрать наилучший из возможных образцов и примеров — *Бхагавана* в облике Кришны — и подражать лишь Ему во всех своих действиях. И подобно тому как он исполнял варновые обязанности — добросовестно и без малейшего вожделения от них какого-либо «плода», пользы, так и люди должны выполнять все свои обязанности бескорыстно, ничего от них для себя не ожидая. Это один из главных лейтмотивов поэмы, он возникает непрестанно (см., например, 2.47—51; 3.9; 3.18—19; 3.25—26; 3.30; 4.13—15; 4.18—23; 5.12; 6.1; 6.4; 9.28; 12.6—7; 12.10—11; 14.7; 18.5—6; 18.9; 18.11—12; 18.23—28; 18.46; 18.57). Было бы, однако, ошибкой думать (вместе с Б. Г. Тилаком), что все учение *Гиты* сводится именно к этому наставлению о бескорыстном действии, о *карма-йоге*, понимаемой как искусство в «совершении [правильных] действий». Ибо — не говоря уже о *Гите* в целом, но хотя бы внутри ее этического учения — бескорыстное действие, лишившись стремления к плоду, должно обрести некую высшую цель; иначе оно, разрушив природную жизнь человека, ничего не создает взамен. И здесь вместо выхода в сверхприродный мир часто происходит простая субституция: под учение *Гиты* подкладывались те или иные «высокие идеалы» — таким образом энергичные люди получали возможность использовать *Гиту* в своих целях. Однако при таком понимании от учения поэмы уже ничего не остается, поскольку она нигде не предлагает заменить «низкие» плоды «высокими»: она учит полному отречению от плода. Но во что же в таком случае превращается действие?

2) Оно превращается в знание; оно «заканчивается (уничтожается, parisamāpyate) в знании» (4.33). Это достигается за счет того, что у действия, так сказать, с порога отнимаются его взаправдошность, самодостаточность: в нем начинают видеть одно только тренировочное упражнение. Упражнение для выработки чего? Знания, особого непрерывного знания-состояния, которое бывает свойственно (после долгих усилий!) духовным ритуалистам и аскетам типа Яджнявалкьи. Эта цель по-

стоянно витает перед глазами авторов поэмы. Однако *Гита* предостерегает против чересчур поспешного «отказа и ухода», от резкого прекращения всякой деятельности ради обращения к чистому знанию. Дело в том, что, как это ни странно, «ритуальное» знание в скрытой форме присутствует в человеческой деятельности. Каждое наше действие сопровождается усилием внимания (которое совершает, по индийским понятиям, *манас*), направленным чаще всего на цель действия. Здесь, как и в ритуале, все происходит по принципу «кто так знает»: пока руки делают свое дело, а речь занята произнесением нужных (конечно, не жертвенных!) «формул», *манас* «медитирует», т. е. созерцает образ желанного результата. По этой схеме совершается, как нетрудно видеть, любое целесообразное усилие в человеческой жизни. Каждый человек поэтому великолепно «натренирован» в такого рода деятельности, она для него привычна, нормальна; и поэтому одно лишь ф и з и ч е с к о е устранение от действий ни к чему не приводит: *Гита* неоднократно с осуждением говорит о тех, кто «сидит» (т. е. пребывает в отрешенности от внешних действий), «созерцая манасом внешние объекты» (3.6): такая мнимая духовность лжива (точнее, есть самообман), поскольку все дело именно во внутренней отрешенности, а она-то и невозможна для человека, привыкшего пользоваться и телом, и речью, и *манасом,* обращенными к внешнему миру. Ганди с нескрываемой иронией писал о человеке, «внезапно охладевшем к путешествиям, сидя в вагоне Шотландского Экспресса, и в ту же минуту, не дожидаясь остановки, покидающем поезд» (1959, с. 16); бедняга разбивается насмерть, и только. От подобного духовного самоубийства и предостерегает *Гита* нетерпеливых аскетов, готовых «одним прыжком» покинуть мир. Ее беспокоит чудовищная инерция *манаса*, пропитанного мирскими представлениями, мирскими целями, мирской похотью и злобой. Самый удобный путь «выздоровления», с точки зрения *Гиты*, это продолжать совершать предписанные действия (главным образом ритуальные), отучая себя от всякого стремления к выгоде [53], поскольку выгода, вообще говоря, неразрывно связана с совершением ритуальных действий (4.12). Однако недаром раздел о разнообразных (и, по мысли авторов *Гиты*, похвальных) ритуальных действиях (4.25—32) с обеих сторон обрамлен стихами, наставляющими в «жертве знанием». Все эти действия совершаются не

ради них самих, а ради знания, которое им сопутствует, которое «превосходнее» их и в котором они в конце концов как бы сгорают. 4.37 очень выразительно говорит об «огне знания», «испепеляющем все действия».

В чем же состоит это знание, сопровождающее каждое действие? Как ни странно, 4-я глава поэмы, во многих отношениях столь эксплицитная, выражается на этот счет весьма сдержанно. Полным голосом восславив «жертву знанием» в 4.33, она вдруг останавливается и вместо описания дает советы:

Это знанье[54] познай вопрошаньем,
поклоненьем смиренным, служеньем;
те, кто знают, истину зрящие,
в знанье этом тебя наставят (4.34).

Что это? Указание на невозможность воспринять истину иначе, чем от живого учителя? Такое представление было для Индии во все времена весьма характерно. Или намек на сокровенное знание? Тоже вполне возможно. Впрочем, «нет ничего тайного, что не стало бы явным» — в следующей *шлоке* читаем:

... и тогда всех существ увидишь
ты в себе и во Мне, Арджуна (4.35).

Здесь явно подразумеваются главы 9—11 (напомним, что термин «жертва знанием» — кроме заключительного наставления о *свадхьяе,* 18.70 — встречается в *Гите* только трижды: 4.28; 4.33; 9.15), которые содержат развернутое наставление о жертве знанием (и «текст», и образный «комментарий»).

Впрочем, и здесь нельзя не заметить, что даже созерцание *вишварупы* со всей ее грандиозностью есть не цель, а только средство к достижению истинного знания. Само же это знание характеризуется полной безобъектностью; можно указать на его форму (непрерывность, невозмутимость, отсутствие всякой эмоциональности — вообще говоря, полный апофатизм), но не на его содержание. Нет ничего ни более близкого (частица его содержится в каждом осмысленном действии), ни более далекого (оно неуловимо, ибо то, что о нем можно сказать, всегда привязано к чему-нибудь иному), чем знание. Отсекая это «иное», мы получим чистое внимание, обратившееся на само себя; греки изображали его в виде змеи, кусающей свой хвост.

Таким образом, учение *Гиты* о «йоге действия» приводит в конце концов к уничтожению действия, к растворению («сожжению») его в ритуальном знании.

## Глава XIII

# БХАКТИ-ЙОГА

В традиционном делении поэмы на три «шестерки» глав учение о «йоге любви» (*бхакти-йоге*), или, как ее еще называют, «йоге почитания» (*упасана*), занимает вторую из них, т. е. главы 7—12. Это не означает, что характерные для *бхакти-йоги* термины и образы не встречаются за пределами указанных глав; однако основной корпус учения сосредоточен именно здесь, и традиционное представление об их содержании следует признать вполне правильным. Вот краткий обзор «раздела о почитании» (*упасана-канда*):

*7.1*: практикуя *йогу* (согласно наставлениям предыдущей, 6-й главы), следует направлять ум (*манас*) на *Бхагавана*;

*7.2*: Кришна намерен рассказать Арджуне о «знании вместе с различением»; это есть конечная цель знания;

*7.3*: познать истинную природу *Бхагавана* необычайно трудно;

7.4—7: двоякая природа проявлений *Бхагавана*: материя и (индивидуальное) сознание; все исходит от Него, все Им пронизано;

*7.8—11*: первый зародыш учения о «жертве знанием»: «Я — вкус в воде, Я — свет в луне и в солнце...» и т. д.;

7.12—15: состоящее из *гун* покрывало *майи* делает *Бхагавана* недоступным глазам людей, особенно низких и порочных;

*7.16—19*: четыре вида чтущих *Бхагавана* (*бхактов*); среди них особой похвалы заслуживает «знающий» (*джнянин*);

*7.20—23*: люди, лишенные знания, почитают иных божеств; они не ведают того, что в конце концов именно *Бхагаван* вознаграждает их (ибо многообразные божества суть Его формы);

*7.24—27*: еще раз повторено, что познать *Бхагавана* необычайно трудно; люди полны о Нем превратных мнений;

7.28—30: но праведники, почитающие *Бхагавана* (особенно в час своей смерти), достигают Его;

8.1—2: Арджуна просит разъяснить учение, завершающее 7-ю главу,—7.28—30;

*8.3—13*: определение некоторых терминов и затем (5—13) подробно о необходимости помнить о *Бхага-*

*ване* в минуту смерти: кто о каком существе вспоминает, к тому и идет;

*8.14—16*: необходимость постоянно помнить о *Бхагаване*; тот, кто так делает, освобождается от *сансары*;

8.17—19: краткое описание мировых периодов, составляющих «день» и «ночь» Брахмы;

8.20—22: о той «неразрушимой» (*акшара*) сущности, которая по ту сторону «дня» и «ночи»; там пребывает *Бхагаван,* и она достижима лишь его почитанием;

*8.23—27*: учение о двух посмертных путях («пути богов» и «пути предков»);

*8.28*: необычайные преимущества того, «кто так знает» (*артхавада*);

*9.1—3*: повторение обещания рассказать о (тайном) «знании вместе с различением»; те, кто этому учению не верит, осуждены на вечное перерождение;

9.4—6: все существа пребывают в *Бхагаване:* он пронизывает их, словно ветер — пространство;

9.7—10: возвращение к учению о материальной природе, исходящей от *Бхагавана* (см. выше, 7.4—7; 7.12—15);

*9.11—12*: безумцы не почитают *Бхагавана*: они видят одну лишь Его материальную оболочку;

*9.13—14*: однако люди с великой душой почитают Его, пребывая на Нем сердцем, и постоянно Его славят;

*9.15—11.55*: *джняна-яджня* (см. выше);

12.2—8: почитающие *акшару* (ср. 8.20—22) также обретают *Бхагавана*, но их путь более труден; следует почитать одного лишь Его;

*12.9—12*: различные способы почитания *Бхагавана*· постоянство знания, тренировка с помощью действий, благочестивые дела, бескорыстие;

12.13—20: описание *йогина,* почитателя *Бхагавана;* идеал (т. е. образ), к которому следует постоянно стремиться.

В этом кратком конспекте содержания *упасана-канды* бросается в глаза довольно странный факт: большую часть этого «раздела о почитании» занимают наставления о знании — о том специфическом (ритуальном) длящемся знании, признаки которого были разобраны выше. В самом деле:

1) центром тяжести всей *упасана-канды*, бесспорно, являются главы 9—11 с их кульминацией в виде *вишва-*

*рупы*, т. е. «жертва знанием» (соответствующий материал рассмотрен ранее);

2) также о знании, и ни о чем другом, идет речь в большей части остальных контекстов; в тексте номера этих стихов выделены курсивом;

3) среди этих последних обращают на себя внимание стихи, служащие как бы введением к «жертве знанием» глав 9—11: это раздел 7.8—11, в котором *Бхагаван* впервые говорит о себе как о квинтэссенции всего сущего, и 7.20—23, согласно которому почитание каких бы то ни было иных божеств — это почитание Его частных проявлений;

4) начальные стихи глав 7 и 9 (точнее, 7.2 и 9.1—3), являющиеся, как часто в *Гите,* программой следующего наставления, говорят о «знании и различении» (*джняна-виджняна*), совершенно явно понимая под «знанием» именно «знание-жертву» (ср. такие контексты, как 7.20—24 — в связи с 7.8—11 — и соответственно 9.15 и сл.);

5) согласно заключительному стиху 8-й главы (8.28), учение о «пути богов» и «пути предков» (8.23—27) представляет собой *артхаваду*, т. е. определенный образ, о котором следует «так знать»; это также превращает данное учение в «жертву знанием», т. е. в ритуальное знание (см. выше);

6) в свете всех этих замечаний следует, видимо, рассматривать и призывы помнить о *Бхагаване* (8.5—13); постоянно помнить о Нем (8.14—16); пребывать на Нем сердцем (9.13—14); о постоянно удовлетворенном *йогине* (12.1): данные характеристики существенны именно для ритуального знания-процесса;

7) наконец, небезынтересно, что не только главы 9—11, но и глава 12 построена по форме «текст — комментарий»: этим — образным — комментарием в данном случае служит описание «идеального бхакта (*йогина*)» в 12.13—20.

Я не вижу иного пути сгруппировать все эти факты, чем представить себе *бхакти-йогу* в виде еще одного — наряду с *карма-йогой* — пути достижения неописуемого «состояния знания»; другими словами, *бхакти* также является в *Гите* средством, а не целью (ср. слова *Бхагавана* о том, что именно «знающий» ему «чрезвычайно дорог»,—7.17). Это непосредственно вытекает из 12.2—8, где почитание *акшары* (видимо, этим термином обозначается бескачественный *Брахман упанишад*) не отвергается, но отодвигается на второй план как «более труд-

ное»; прославление в следующих стихах *бхакти* воспринимается как утверждение особой эффективности данного метода обработки сознания. Если принять излагаемую здесь точку зрения, то и главный текст «жертвы знания» (как мы теперь понимаем, включающей в себя также и технику *бхакти-йоги*), описание *вишварупы*, обретает свою характерную форму — нарочито потрясающую, с нагромождением необычайностей и ужасов — лишь ради повышения эффективности ментальной тренировки: сознание, погруженное в материальный мир и, видимо, довольно неохотно с ним расстающееся, трансформируется с помощью «шоковой» техники, действие которой многократно усиливается за счет повторяемости и непрерывности применения этих образов. То же самое (с соответствующими поправками) относится к учению о неразрушимости *атмана* (2.11—30) и его образному комментарию (гл. 1).

В заключение следует сказать, что ученые, противопоставлявшие в *Гите* «мистику знания» и «мистику сердца» (понимая под последней *бхакти-йогу*), были, видимо, введены в заблуждение неоднозначностью термина «знание»; в современных европейских языках это слово, как я уже не раз говорил, употребляется в смысле, совершенно чуждом *Гите* и другим сравнимым с нею по содержанию текстам [55]. Стоит только увидеть в этом архаичном (ритуальном) знании-процессе, знании-соучастии, знании-состоянии решительное преодоление естественных для нас форм и привычек мышления, как вся подобного рода проблематика сама собою отпадает. Точно так же и вытекающее из нее противопоставление «холодного разума» «горячему сердцу» никак не захватывает существа того знания, органом которого являлся *манас* (т. е. духовное сердце); к тому же проявления этого знания не раз уподоблялись огню во всех его цветах и образах, во всей его жгучей силе — именно таков центральный образ *Гиты*, *вишварупа*.

## Глава XIV

## К ИСТОЛКОВАНИЮ ТЕРМИНА «ЙОГА»

Это слово вместе с его глагольными соответствиями (yuj-, niyuj-, jukta и др.) встречается в *Гите* очень часто (около 120 раз) и представляет немалые трудности (и

для переводчика и для читателя) вследствие своей многозначности. Во всех сколько-нибудь сложных случаях словари оказываются бесполезными, ибо не дают значения слова в контекстах (либо ограничиваются отдельными примерами); словарь Моньер-Вильямса, например, просто перечисляет списком около 100 значений слова *йога*, с которыми каждый волен распоряжаться, как ему угодно. Видимо, такая многозначность смущала уже самых ранних комментаторов, поскольку даже лучшие из них, во-первых, почти всегда расходятся в интерпретации этого слова, а во-вторых, иногда дают значения прямо-таки странные, неизвестно как и откуда возникшие[56].

Современные исследователи и переводчики тоже все выходят из положения по-разному: одни стараются переводить слово *йога* везде одним и тем же эквивалентом (Барнетт, например, переводит всюду «rule», Эджертон — «discipline»), другие — различными словами в соответствии с контекстом (и своим пониманием), третьи норовят вообще не переводить коварное «слово-Протей» (как о нем писал У. Хилл), но и их подстерегают формы глагола yuj-, от которых увернуться уже несколько труднее, и т. д.

Для выхода изо всей этой неразберихи можно попытаться установить в тексте наиболее простые случаи употребления трудного термина и, отправляясь от них, продумать все остальные. Нельзя, разумеется, исключить, что простое для одного читателя будет сложным для другого, и наоборот. И все же я не могу предложить ничего иного, чем несколько заметок, полученных с помощью этого метода «простых контекстов».

Начнем с того, что мы уже знаем. Слово *йога* образует в *Гите* ряд терминов, обозначающих различные пути (приемы) достижения ритуального знания. Таковы сложные слова *карма-йога* (3.3; 3.7; 5.2; 13.24), *бхакти-йога* (8.10; 13.10; 14.26), *буддхи-йога* (2.49; 10.10; 18.57), *санкхья-йога* (13.24), к которым можно еще добавить такие сочетания, как *дхьяна-йога* («тренировка сосредоточенности, непрерывности внимания» — 18.52; ср. 13.24), *абхьяса-йога* («тренировка постоянной рецитации текстов» — 8.8 и 12.9) и *атма-самьяма-йога* («тренировка самообуздания» — 4.27). Во всех такого рода контекстах слово *йога*, очевидно, обозначает «тренировку», «упражнение», «постоянство усилия» (направленного на тот или иной объект).

Несколько иной структурой обладает, как мы видели, термин *джняна-йога*, который, по свидетельству ряда комментаторов (цитированных выше), означает «[любой] прием реализации знания»[57]. Здесь первый член сложного слова означает не уже имеющийся объект приложения усилий, а (пока недоступное) состояние, к которому какие-то усилия еще только должны привести; видимо, такой же внутренней структурой обладает и понятие «йога самообуздания» (выше в тексте). Однако *джняна-йога* с образованием многих терминов типа *йога* стала осознаваться как «одна из многих йог» и перестала отличаться по структуре от *карма-йоги, буддхи-йоги* и т. д.

Из этого следует, что все те контексты (стихи) *Гиты*, в которых слово *йога* (либо формы глагола yuj-) сочетается с одним из таких понятий, как *карма*, *бхакти*, *буддхи* (а также, учитывая только что сказанное, *джняна*) и т. д. — притом не обязательно в составе единого слова,— выражают различные стороны подготовленности, вышколенности, натренированности с помощью соответствующего приема и тем самым определенную со причастность к результирующему состоянию сакрального «знания». Например:

2.39: «подготовленный (натренированный) с помощью этой буддхи» (т. е. «интуиции», «воззрения»);

2.50: «обладающий вышколенной буддхи (интуицией)», или «вышколенный с помощью такого воззрения»; см. 2.51;

3.26; 4.18: «подготовленный [в карма-йоге]»;

5.8: «пусть подготовленный [в карма-йоге] так думает...»[58];

6.17: «у того, кто научен (натренирован, подготовлен к) [правильному] приему пищи, отдыху и деятельности...»;

7.22: «подготовленный с помощью этой веры...» (что предполагает теоретическую возможность термина *шраддха-йога*, который, впрочем, не встречается);

7.30: «люди с натренированным сознанием»;

8.8: «подготовленный с помощью практики (т. е. *йоги*) непрерывного повторения [священных текстов]»;

8.10: «подготовленный с помощью бхакти и мощной йоги[59]»;

9.14: «всегда вышколенные (подготовленные, обузданные) с помощью бхакти...»;

9.28: «тот, чье сердце (*манас*) воспитано упражнением в отрешенности»;

9.34: «таким образом воспитав себя (свое сердце, *манас*)»;

10.10: «Я дарую им совершенную (натренированную) интуицию»;

17.17: «те, кто подготовлены [в карма-йоге] и не вожделеют плода» и т. д.

Наряду с этим мы встречаем в *Гите* еще одно значение слова *йога,* связанное с теми контекстами, в которых оно употребляется (и в именных и в глагольных конструкциях) абсолютно, т. е. без указания на какую-то конкретную «сферу» (объект) тренировки. Так, например, во 2-й главе поэмы, после вводного замечания Кришны:

> это воззрение тебе рассказано согласно санкхье[60];
> теперь слушай его согласно йоге (2.39)

и краткой инвективы против ведийского формализма (2.41—47) читаем наставление о том, как «достигнуть йоги» (2.53), завершающееся описанием человека «прочной мудрости» (2.55—61), в котором нетрудно опознать черты *йогина*, т. е. аскета, занимающегося особой психической тренировкой, которая обычно и ассоциируется со словом *йога* у современного европейца.

Этой *йоге* (в техническом смысле слова) *Гита* отводит довольно много места: кроме заключительного раздела 2-й главы ей почти целиком посвящена 6-я глава, а также целый ряд разрозненных контекстов (в том числе такой важный, как 4.26—30, о котором уже была речь в связи с «жертвой знания») и отдельных упоминаний; можно сказать, что эта *йога* пронизывает собою весь текст поэмы.

Вот отрывок из наставлений 6-й главы:

> В чистом месте йогин, устроив
> для занятий своих сиденье,
> в меру низкое, сбитое крепко,
> ткань постлав, траву куша и шкуру
>
> и взойдя на него, пусть он йогу
> практикует, себя очищая,
> на одном сконцентрировав манас,
> обуздав чувств и мыслей движенье (6.11—12).

Следуют указания о том, как «уравнять тело, голову, шею», «взор уставить на кончик носа» и т. д. Практи-

куемая достаточно долго, такая *йога* приводит, согласно *Гите*, к мистическому трансу *самадхи* (2.44; 2.53; 2.54; 4.24), который является вожделенной целью всех *йогинов*. Вот некоторые примеры употреблений термина *йоги* в этом значении:

2.53: «когда твоя мысль, покинув [рецитацию] священного текста, установится неподвижно, неколебимая, в самадхи, тогда ты достигнешь йоги» [61];

2.58: образ черепахи, втягивающей внутрь члены, как символ человека «прочной мудрости», т. е. *йогина*;

2.61: «кто сидит, устремленный ко Мне, пребывая в йоге»;

2.66: «кто не йогин, у того нет [правильной, сосредоточенной] мысли»;

5.6: «молчальник, пребывающий в йоге, вскоре достигает Брахмана»; см. также 5.7;

5.21: «тот, чье сердце пребывает в йоге Брахмана»;

5.23: «пребывающий в йоге»;

7.1: «практикуя йогу, прибегнув ко Мне сердцем» [62];

8.14: «Я легко доступен для постоянно обузданного (пребывающего в *йоге*) йогина»;

10.7: «кто тренирует себя неколебимой йогой...»;

12.2: «наивысшие среди йогинов — это те, кто, исполненные великой веры, постоянно обузданные, почитают Меня, погрузившись в Меня сердцем» и т. д.

Такого рода *йога* обычно связывается с именем Патанджали, кодифицировавшего эту старинную аскетическую дисциплину в *Йогасутрах*, обычно датируемых примерно 400 г. (±100; см. Вудз, 1914, с. XVII—XIX). Сравнивая его наставления с *йогой Гиты*, отмечают гораздо большую простоту, уравновешенность и умеренность последней. Исходя из этого, обычно делается вывод, что *Гита* «еще не знала» техники Патанджали, что она являет собою «сравнительно неразработанное» состояние представлений о *йоге* в Индии и т. п. Я полагаю, все такие суждения основаны на недоразумении, восходящем опять-таки к непониманию функции нашего текста, хотя теперь уже в совершенно ином плане, чем в связи с проблемой *свадхьяи*.

Вся мнимая «мягкость» и «неразвитость» *Гиты* (по вопросу о *йоге*) происходит из того факта, что она обращена к мирянам, а не к профессиональным аскетам, молчальникам, удалившимся в леса. Однако ее идеалы и представления не перестают от этого быть аскетическими и трансцендентными; и если она не выставляет

их с такой же резкостью, как *Йогасутры*, то это лишь потому, что она рассчитана на употребление в среде домохозяев, которым приходится кроме «спасения своей души» заботиться также и о поддержании семьи. Максимум того, что может себе позволить глава семейства,— это, как в эпоху *грихьясутр*, время от времени удаляться «в лес» (т. е. в данном случае метров на 50—60 от дома в поле), чтобы без помех практиковать *свадхьяю*, а если удастся, то и *йогу*. Если же у него в доме отыщется специальная комната для медитации, оборудованная «не высоким и не низким сиденьем, холстиной, шкурой и травой куша», то такой мирянин есть уже нечто чрезвычайное, наполовину аскет, редкий праведник. Обращаясь именно к таким «потребителям», *Гита* точно дозирует свои слова: она предлагает только то, что может быть реально усвоено, и не больше [63]. Однако, как я уже говорил, у нас нет оснований считать ее из-за этого неким руководством по искусству разумного поведения в мире: ее идеалом остаются все-таки «освобождение» (*мокша*), «отрешенность» (*санньяса*).

Вот в каких трогательных стихах она описывает состояние человека набожного и праведного, но недостаточно отрешенного от мира:

Арджуна сказал:

Не аскет, но богатый верой,
в йоге сердце свое не сдержавший [64],
не обретший в ней совершенства —
по какому пути он шагает?

Иль он сгинет, как облачко в небе,
на обоих путях потерявшись [65],
и, утратив опору, погибнет,
не достигнув Брахмана, Кришна?

Без остатка, Могучерукий,
прогони Ты мое сомненье,
ибо, кроме Тебя, вопросы
разрешить мне никто не сможет (6.37—39).

Ответ Кришны чрезвычайно интересен: он показывает, что происходит, когда путь, рассчитанный на немногих сильных людей, на «атлетов духа» — путь необычайно суровый и опасный, «исполненный (по выражению одного знаменитого аскета) мраков, так что даже многие великие на нем поскользнулись и обезумели»,—когда он включается в людскую массу, в толпу и становится достоянием всех и каждого. Неужели заранее

сказать всем слабым людям «у вас ничего не выйдет», «procul este, profani» и т. д.— и тем самым лишить их хлеба духовного? Сострадательный *Бхагаван* сделать этого не может; он обращается ко всем таким людям с добрым, утешительным словом, которое и превращает аскетический путь в религиозное утешение, в религию масс.

Не погибнет ни в здешнем он, Партха,
ни в ином, после смерти, мире;
ведь никто не приходит к дурному концу,
кто творит здесь добро, моя радость! (40).

Чем же он утешает «не-аскета»? Что остается ему на долю? Всего-навсего *сансара*. Но какая!

Но, достигнув миров благой кармы,
проведя там бессчетные годы,
в доме чистом и благословенном
вновь родится заблудший в йоге (41).

Или еще лучше: такой человек рождается в семействе мудрых *йогинов*, а ведь такое рождение считается необычайно трудным и желанным! (42). При этом весь запас его старых аскетических заслуг остается в неприкосновенности, и он тотчас может продолжить тренировку и восходить в *йоге* все выше и выше (43)...

Однако за всеми этими утешительными словами скрывается вполне четкая альтернатива: или путь аскетизма, жесткой *йоги*, отрешенности и всего остального, или *сансара*.

Таким образом, старый аскетический идеал остается в силе, а все то, что останавливает на себе внимание как «смягчение» этого идеала, его «усовершенствование» и т. д., оказывается при ближайшем рассмотрении адаптацией формы изложения (но не сути), необходимостью выразить трудные и неудобоваримые идеи (аскетику *упанишад*) на языке масс.

Весьма интересную — однако на материале *Гиты* (и близлежащих *упанишад*) неразрешимую — задачу представляет вопрос о происхождении одних форм *йоги* из других. Складывается впечатление, что практически все «прикладные» *йоги*, перечисленные ранее (*карма-йога, бхакти-йога* и др.), представляют собой вторичные образования, результат дробления первоначально, видимо, единой системы тренировки. Очевидно, здесь происходило нечто подобное (и параллельное) тому процессу «сакрализации существования», т. е. расширения первоначально замкнутого и отграниченного от повседневной

жизни священнодействия на все наиболее важные формы этой жизни, который мы наблюдали ранее в связи с проблемой ритуальной рецитации *Гиты*. Допустимо предположить, что это был даже не параллельный, а единый процесс: ритуализация (т. е. сакрализация) несакральных объектов происходила с помощью сосредоточения на них внимания, связанного прежде всего с ментальной техникой «кто так знает». Когда это внимание обратилось к психической (или в широком смысле к «внутренней») жизни человека, оно довольно быстро убедилось в необходимости крайней сосредоточенности; после чего оставалось уже только каталогизировать и приводить в систему достигнутые результаты.

Конкретным примером подобного слияния ментального ритуала и ранних форм *йоги* (вернее, происхождения йогической проблематики из ритуальной) может служить учение о так называемой *прана-агнихотре*, т. е. субституции реального обряда приношения в огонь подогретого молока символическим ритуалом «принесения» пищи в «огни» *пран* (т. е. внутренних потоков жизненных энергий, или, как их чаще всего называют, «жизненных дыханий», см. Бодевиц, 1973). От символического принесения пищи «в огонь праны и апаны» до символического же приношения, скажем, *праны* в «огонь апаны» (или наоборот) — шаг совсем небольшой. Но что такое «одни жертвуют прану в апане; другие — апану в пране»; «иные, обуздав себя в пище, жертвуют праны в пранах»? Это учение 4-й главы *Гиты* (4.29—30) [66]. *От прана-агнихотры* до *пранаямы*, одной из классических техник *йоги*, путь был, надо думать, не слишком долог. И это не единственный путь от ритуала к *йоге*: как показал недавно Д. Хейнс (1968), описание йогической техники в 6-й главе *Гиты* — в особенности «ткань, шкура и трава куша» из 6.11 — целиком построено на ритуальных реминисценциях, восходящих еще к эпохе *ТС* (так, например, шкура черной антилопы, на которой сидит жрец *ТС* 6.1.3.3,— это символ «священной силы», *Брахмана* и т. д.). Здесь, как и в других отношениях, *Гита* находится на перекрестке старых и новых духовных традиций: многие древние идеи оказывается возможным проследить вплоть до нее; затем они переформулируются и в этой новой форме находят широчайшее распространение [67]. Это означает, что в нашем предположении о том, что *Гита* передает старое содержание на новом языке, нет ничего невероятного.

Наконец, в главах 9—11 мы несколько раз встречаем слово *йога* в еще одном, третьем по счету значении. Это те места, где говорится о *йоге* самого *Бхагавана,* например:

Кто мои проявленья и йогу
познает сообразно их сути,
тот, в своей упражняясь йоге,
не колеблется; нет в том сомненья (10.7).

Это наиболее интересный стих; с ним следует сопоставить 9.5 — «смотри на йогу Моего величия» — и, в более значимом контексте, то же словосочетание в 11.8:

Но своим человеческим оком
ты увидеть Меня не способен·
Я дарю тебе новое зренье
властью йоги Моей чудесной.

В последнем случае «величие йоги» (или «йога величия») совершенно явно эквивалентно «величию формы», которое мы находим в точно такой же позиции в следующем стихе (11.9), так что слово *йога* здесь оказывается синонимичным таким понятиям, как «вид», «форма» (в контексте видения *вишварупы*) [68].

Сопоставляя это значение *йоги* с контекстом стиха 10.7, мы получаем вполне удовлетворительный (первоначальный) смысл: «Кто поистине знает Мое излияние сил и йогу (=величественную форму=*вишварупу*), тот пребывает в неколебимой йоге» и т. д. Речь идет, таким образом, о йогической медитации, направленной на вполне определенный объект (описанный далее в тексте весьма подробно). Крайне любопытно, что здесь мы опять (уже не первый раз в *Гите*!) встречаем слегка модифицированную формулу «кто так знает», а это значит: перед нами символический ритуал [69].

Остаются, однако, неясными два вопроса.

1) Почему владение *йогой* приписывается *Бхагавану* (он, кстати, неоднократно именуется «владыкой йоги», *йогешварой* — см. 11.4; 11.9; 18.75; 18.78)?

2) Почему вдруг слово *йога* стало обозначать «образ вишварупы»?

Комментаторы (Шанкара, Кешава Кашмирин, Шанкарананда и др), объясняя стих 10.7, отсылают к предыдущему стиху. Вот он:

Моему бытию сопричастны,
рождены Моим манасом древле
семь провидцев и четверо Ману,
а от них — существа в этом мире.

Применительно к интересующему нас стиху (говорит Кешава) семеро провидцев и четверо Ману суть «излияния сил» (*вибхути*), а способность их ментального порождения есть *йога Бхагавана*.

Перед нами интереснейшее свидетельство: *йога* приписывается *Бхагавану* совершенно в том же самом смысле, как и разум приписывался (в ряде контекстов) Агни в *РВ* (например, 1.164.18; 3.55.10; 6.9.5; 10.11.1.; 10.91.3; 10.187.4 и др.). Иначе говоря, следует представлять их (соответственно *Бхагавана* и Агни) обладающими указанными атрибутами (кстати, эти атрибуты эквивалентны, ибо «разум» Агни, так же как и *йога Бхагавана*, целиком зависит от *манаса*), поскольку необходимое (для образования нужного представления) действие *манаса* воспроизводит эти атрибуты. Мы «знаем», что у *Бхагавана* есть *манас*, потому что акт «знания» совершается *манасом*; мы познаем его *йогу* не чем иным, как действием *йоги*. Такова эта своеобразная логика, опять вызывающая в памяти древнюю змею — «хвостоеда» уроборо. Однако, с другой стороны, оба божества — и Агни и *Бхагаван* — это не простые манекены для накладывания наших идей: оттого что действие *манаса* соотносится с богом жертвенного огня — неужели от этого *манас* адепта ничего не приобретает? Да и «владычная йога» *Бхагавана* — разве она не рисует «простую» человеческую *йогу* в несколько новом свете?

## Глава XV

## ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА БХАГАВАДГИТЫ С ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Рассматривая на предыдущих страницах содержание поэмы, мы стремились не упускать из виду правильное, т. е. предписанное традицией, употребление текста внутри породившей его культуры. Это значит, что непосредственным объектом нашего анализа была не сама *Гита*, а некоторое более сложное единство — носитель культуры индуизма, строго определенным образом усваивающий данный текст. Несмотря на кажущееся неудобство подобной методики — между исследователем и его материалом как бы встает фигура некоего схематизирован-

ного «носителя культуры»,—она все-таки представляется единственно плодотворной; доказательством этого факта следует считать известное reductio ad absurdum поэмы как содержательного целого, предпринятое Р. Гарбе и его последователями.

Переходя теперь к анализу поэтической формы *Гиты,* мы вначале на минуту абстрагируемся от описанного подхода и попытаемся взглянуть на нее глазами читателя, воспринимающего поэму как любой другой литературный текст. Вернувшись затем к принятой в данной работе (функциональной) точке зрения, мы сможем по контрасту яснее увидеть, какими новыми интуициями она нас обогащает. Не лишенный вкуса читатель непременно обратит внимание на изящные сравнения-образы, рассыпанные по тексту поэмы:

Тот, кто сердцем не связан, на Брахмана
все деянья свои возлагает,
тот грехом не пятнается, Партха,
словно лотоса лист — водою (5.10).

Вот среди деревьев догорающий костер:

Как огонь, разгоревшись, в пепел
превращает дрова, о Арджуна,
так и знанья огонь все действия
без остатка испепеляет (4.37).

Вот ветер, напитанный ароматом цветов:

Когда джива в тело вступает
и когда он его оставляет,
он уносит чувства и манас,
словно ветер — цветов ароматы (15.8).

А вот полное тайных сокровищ, вечно шумящее море:

Океан полноводные реки
принимает, но сам недвижен;
тот, в кого так впадают желанья,
остается, бесстрастный, в покое (2.70).

Довольно часто мы встречаем в поэме образ солнца. *Шлока* 5.16 говорит о знании, которое, «словно солнце, освещает это Высшее начало»; как солнце освещает весь этот мир, так и Познающий кшетру (поле объектов) освещает всю *кшетру*; глаза *Бхагавана* — солнце и луна (11.19); «из всех светил,— говорит он о себе,— Я — лучистое солнце» (10.21); раньше (7.8): «Я — свет в луне и в солнце»; и, наконец, потрясающий образ: «свет этого Великого словно внезапная вспышка тысячи солнц в небе» (11.12). Иногда само сравнение с солнцем указывает на несравнимость высшей реальности: «не освеща-

ется это место ни луной, ни огнем, ни солнцем...» (15.6).

Вот примеры отождествлений со стихиями:

Вездесущий великий ветер
непрерывно веет в эфире;
так и все существа, Арджуна,
вечным вихрем во Мне кружатся (9.6).

Когда *манас* человека, вместо того чтобы замкнуться в созерцании, устремляется вслед за легкоподвижными чувствами, он уносит его (человека) прозрение, «словно ветер — лодочку на воде» (2.67); и еще раз ветер, теперь уже обожествленный (Ваю), видится Арджуне среди других космических сущностей в теле *Бхагавана* (11.39).

Огонь в виде знания не только испепеляет тяжелые поленья *кармы* (см. выше, 4.37): его ровное, горящее в безветрии пламя служит образом обуздавшего себя *йогина*, тренирующего мысль где-то, по-видимому, в безлюдном месте (6.19). А вот нечистый, чадный огонь знания, покрытого, словно копотью, вожделением (3.38); в том же стихе знание уподобляется еще зеркалу, скрытому слоем пыли, и зародышу, стянутому в утробе его «рубашкой».

Вот знаменитый образ тела, которое Воплощенный (т. е. дух, индивидуальный *атман*), блуждая по дорогам *сансары*, вновь и вновь «надевает» на себя и затем в конце очередной жизни «снимает, точно изношенные одежды» (2.22). Праведная битва, выпавшая на долю доброго воина, сравнивается с «открытой дверью в небо» (2.32). Твердый панцирь черепахи, внутрь которого она втягивает голову и лапы (2.58), прочные крепостные стены укрепленного града (5.13) — таковы образы подвижника, закованного в броню самообуздания. А вот тот, кто не достиг постоянства в *йоге*, подобен маленькому облачку, небольшому клочку тумана, что бесследно тает в знойном небе (6.38). Предписания древней ритуальной религии для *брахмана*, обладающего полнотой знания,— это словно небольшой родник, питаемый со всех сторон водой (2.46). Ведийские жертвоприношения, исполняющие любые желания, уподоблены мифической «корове желаний» (3.10), а действие самих этих ритуалов, сообщающих миру стройность и порядок, описывается с помощью образа круга (3.14—16); в уже приводившемся выше стихе 4.24 (см. также 9.16) основные элементы ритуального акта отождествляются с *Брахманом*, движущей силой всякого жертвоприношения.

Наконец, еще один образ отрешенного от мира молчальника:

Когда ночь для существ наступает —
тогда бодрствует зрящий муни;
но едва они все проснутся —
засыпает подвижник стойкий (2.69).

Этот стих попал в один из учебников по санскритской поэтике — *Дхваньялоку* Анандавардханы, который сопровождает его таким замечанием: «В этом предложении речь идет не о ночи и не о бдении, а о том, что муни поглощен познанием истины и отвращен от неистинного» (цит. по: Алиханова, 1974, с. 115).

Однако чем больше мы всматриваемся во все эти красоты, тем явственнее нас охватывает ощущение чего-то призрачного, нереального. Это не радостный, неиссякаемый поток образов какой-нибудь *Кадамбари* — далеко нет! Цветы *Гиты*, если можно так выразиться, нарисованы на бумаге и составлены в наглядные дидактические узоры; рядом с ними постоянно чувствуется указующий перст учителя. От малейшего дуновения они готовы раствориться и исчезнуть, точно «дамский салон» Коровьева. В самом воздухе *Гиты* есть нечто такое, что испепеляет не только действия, но и образы; это огонь знания. Мы в этом убедимся, рассматривая три «больших» образа поэмы — вступительную сцену, *вишваруnу* и *ашваттху*.

На вступительную сцену (1.1—2.10) до сих пор как-то не было обращено достаточного внимания. Исследователи, проанализировав одну-две менее ясные *шлоки* (например, 1.10), утратили к ней всякий интерес; в этом отношении они вполне согласны с комментаторами, которые первую главу практически вообще не комментируют (во всяком случае, не объясняют каждый стих), торопясь перейти к более сочным травам «теоретических» глав и считая вводный раздел какою-то, быть может, приятной, но малозначащей виньеткой.

Однако роль этого раздела в поэме очень велика; не говоря уже о том, что форма будущего диалога устанавливается «вопросом» Арджуны[70] и что, как мы уже видели, второй «большой» образ (*вишварупа*) является в прямом смысле «ответом» на первый,— вступительный раздел задает общий эмоциональный тон повествования, что для такой вещи, как *Гита*, чрезвычайно важно. Композиционное мастерство, с каким построена интродук-

ция, кое-чем напоминает технику позднейшей классической драмы.

В самом деле, в драме вслед за начальным благословением обычно идет монолог «театрального директора», в котором сообщаются имя автора пьесы, ее название и желание показать перед взыскательными ценителями нечто замечательное. Затем происходит диалог директора с актрисой, продолжающий экспозицию и служащий как бы «мостиком» к началу действия: мы узнаем имя героя и ситуацию, в которой он в данный момент сценического времени пребывает. Все это сопровождается музыкой.

В *Гите* нет вступительной молитвы; однако будь на моем месте средневековый комментатор, он, видимо, извлек бы нужный смысл из слова *дхарма*, которым начинается первый стих первой главы; как бы то ни было, это слово и стоящее за ним понятие играют в учении *Гиты* немаловажную роль, особенно во вступительном разделе: именно в *дхарме* хочет получить наставление Арджуна. Затем Дурьодхана приближается к Дроне и представляет ему, «чтобы назвать их» (1.7), сначала самых выдающихся из Пандавов[71], а затем лучших воинов своего войска. Это действие должно быть абсолютно бессмысленным в глазах Дроны, учителя и Кауравов и Пандавов, который всех их сам прекрасно знает; однако оно весьма уместно с точки зрения развития экспозиции поэмы: мы постепенно знакомимся с действующими лицами, вовлекаемся в события. Затем следует своего рода «музыка» — хриплый рев и оглушительный грохот боевых раковин, труб и всевозможных барабанов. Этим заканчивается то, что соответствует театральному «прологу». Дурьодхана исчезает со сцены (как театральный директор), и начинается сама «драма»: Арджуна просит Кришну поставить колесницу «меж обеих армий», и тот направляет ее как раз к тому месту, где стоят Бхишма, Дрона и прочие близкие и дорогие Арджуне люди. Здесь почти каждое действие имеет соответствие (иногда зеркально противоположное) в действиях Дурьодханы:

| | |
|---|---|
| Кришна и Арджуна трубят в раковины | (Предполагается, что и Дурьодхана делает то же самое) |
| Арджуна обращается к учителю (Кришне) | Дурьодхана обращается к учителю (Дроне) |
| Арджуна видит строй врагов и говорит о том, что увидел | Дурьодхана делает то же самое, называя воинов по именам |

| | |
|---|---|
| Арджуна испытывает страх за других | Дурьодхана испытывает страх за себя |
| Арджуна выражает любовь к Бхишме | Дурьодхана выражает к нему недоверие (1.11) |
| Арджуна хочет уклониться от праведной битвы | Дурьодхана не хочет уклониться от неправедной битвы и втягивает в нее других (1.23) |

Вероятно, здесь можно отыскать и другие параллели, но для нас сейчас не это главное. Для показа «драматической техники» вступительного раздела поэмы, я полагаю, этого достаточно. В целом же надо сказать, что интродукция *Гиты* построена чрезвычайно ярко и драматично. Особенно хороши стихи, в которых Арджуна выражает свой ужас и отчаяние (1.29—47 и 2.4—8). Здесь сделано все, чтобы читатель (слушатель) поэмы как можно полнее отождествился с настроением первой главы, с тем состоянием безысходности, от ощущения которой зависит правильное восприятие учения Кришны.

Еще интереснее, однако, обнаружить, что вся вступительная сцена, этот исполненный драматизма образ выписан лишь для того, чтобы, пройдя стадию опустошения, превратиться в пепел и в дым и исчезнуть. Обратимся к ритуальному применению нашей поэмы, т. е. к тому процессу непрестанного ее рецитирования, который был обрисован выше на основе анализа стиха 18.70. Поскольку, как мы знаем, вступительный раздел (1.1—2.10) является функциональным (образным) комментарием к первой половине второй главы текста (2.11—38), то их непрерывное совместное рецитирование должно привести к тому, что оба текста в сознании (точнее, в подсознании, в психике) ученика сольются, образуют единое целое. При этом, однако, «знание» (2.11—38) должно непременно растворить и уничтожить «образ» (1.1—2.10), систематическим отрицанием которого оно и является. Ведь Кришна учит (во 2-й главе) Арджуну именно тому, что его переживания на поле боя, собственно, не должны иметь места: они основаны на ложном понимании реальности души и тела и тем самым недействительны, нереальны, призрачны. Их, строго говоря, как бы вообще нет: Арджуне все это показалось лишь настолько, насколько он пуст от знания, насколько его «огонь знания» покрыт дымом и копотью житейских привязанностей и вожделений. Поэтому, чем более эта внутренняя пустота Арджуны будет заполняться истинным знанием (а при непрерывной рецитации, видимо, иначе быть не может), тем скорее будет опустошаться сам образ. Его

роль, как мы теперь видим, была чисто пропедевтической, тренировочной: он должен был встряхнуть сознание ученика и сосредоточить (вот что главное!) его внимание на себе, на одном ярком образе и тем самым отвлечь от множества, от трухи образов, от поминутного скольжения сознания из стороны в сторону. Но когда это сделано, образ должен исчезнуть — ибо реальность не заключается ни в каком образе. Для того чтобы замкнуться в кольцо сверхсознания, сознание должно изгнать из себя всякое «содержание». И точно так же как освобождение от действия происходит, как было показано, с помощью самого действия, специальным образом отрегулированного, так и освобождение от образа достигается путем применения образа внутри ритуальной процедуры рецитации текста.

Я полагаю, что далеко не все читатели готовы последовать за этими парадоксальными выводами. Нет ничего удивительного, что знание *Гиты* оказывается имеющим мало общего со знанием абстрактным, рассудочным: для человека, хотя бы отчасти знакомого с индийской духовностью, такой вывод как бы напрашивается сам собою. Но без знания образного душевную жизнь человека вообще невозможно себе представить, ибо вся она совершается в образах. И, однако, *Гита* стремится избавиться и от образного знания: она принадлежит к той культуре, которая видела в «имени-образе» (*намарупа*) один из глубочайших корней *сансары*, бессмысленного эмпирического существования.

Попытаемся теперь несколько уточнить обрисованную выше картину «опустошения образа». Для этого мы обратимся к двум оставшимся «большим» образным комментариям — *ашваттхе* и *вишварупе* (в этом порядке).

С *ашваттхой* дело обстоит довольно просто. Символизируя материальную (в специфически индийском значении понятия «материя» — как совокупность всего, что не есть познающий субъект) природу, она, как сказано в 15.2, «возросла гунами», символом которых являются ее ветви. Этот образ гигантского дерева со множеством побегов следует поэтому держать в уме не только при рецитации предыдущей, 14-й главы поэмы, трактующей почти исключительно о *гунах*, но, видимо, и во всех тех контекстах, в которых встречается это слово[72]. Кроме того, везде, где речь идет о *пракрити*, подразумеваются и три составляющие ее *гуны*; и во всех такого рода контекстах содержится — эксплицитно выявленный или под-

разумеваемый — призыв выйти из области трех *гун*, отказаться от них, превзойти их и т. д.[73]. Поэтому, как и в случае с «образным комментарием» вступительного эпизода, созерцание образа *ашваттхи* неминуемо должно сопровождаться все большим и большим постижением его нереальности и, значит, «опустошением» этого образа. К тому же описание космического дерева сопровождается совершенно явным указанием «срубить эту ашваттху с ее разросшимся корнем твердым топором непривязанности» (15.3), так что гипотеза, высказанная, относительно образного комментария 1-й главы поэмы, получает здесь, в 15-й главе, дополнительное подтверждение.

Вместе с тем в некоторых отношениях этот образ существенно отличается от образа «Арджуны, скорбящего посреди двух армий». В описаниях 1-й главы нет ничего нарочито сверхъестественного: эпические коллизии происходят, конечно, с не вполне обычными людьми, однако представляем мы их себе все-таки как людей, живущих в таком же трехмерном мире, как и мы сами. Нет ничего проще, чем представить человека, сидящего в такой-то момент на колеснице и говорящего такие-то слова. Именно с этой целью в поэме и нарисован образ Арджуны на поле битвы. Однако *ашваттху* — такой, какая она изображена в 15.1—3,—мы уже себе представить не можем, ибо мы не видим вокруг ни деревьев, растущих из неба, ни таких, у которых корни и снизу и сверху, а листья — это гимны *Веды*. *Гита* считает данный аспект достаточно важным, чтобы упомянуть о нем специально: «Непостижим здесь ее этот образ» (15.3). Видимо, это означает, что перед нами искусственная форма, составленная специально для тренировочных, «учебных» целей. Задаваться при этом вопросом, «реальна» ли она психологически, т. е. «видел» ли такую *ашваттху* кто-нибудь «в видении» или «не видел», на мой взгляд, столь же бессмысленно, как и интересоваться тем, «справедливы» или «несправедливы» символические этимологии (встречающиеся в *брахманах* десятками и сотнями) с точки зрения современной лингвистики[74]. Важно только то, что данный образ должен активно воспроизводиться в воображении одновременно с рецитацией определенных стихов (т. е. по принципу «кто так знает», по которому, кстати, работали и «этимологии»). Если мы тщательно продумаем этот факт, то для нас станет бесспорной некоторая «искусственность» не только образа *вишварупы* (о ней

речь впереди), но и уже знакомой нам «сцены отчаяния Арджуны», ибо составлена она для тренировки, для аскетических упражнений. О том, что оба эти образа должны в конце концов исчезнуть, сказано, я полагаю, достаточно[75].

*Вишварупа* (описанная в 11-й главе *Гиты*) как бы совмещает в себе наиболее яркие черты двух других, уже рассмотренных «больших» образов поэмы: своей яркостью, переходящей местами прямо-таки в ослепительность, она далеко превосходит вступительную сцену, а своей «запредельностью» — образ «космического дерева». И в самом деле, в образе *вишварупы Бхагаван* показывает изумленному Арджуне (сначала даровав ему «божественное зрение», ибо обыкновенными глазами это увидеть невозможно) самого себя в виде властелина — творца и поглотителя — вселенной; бесчисленные толпы разнообразнейших существ, начиная с великих древних божеств, наполняют его тело, излучающее во все стороны настолько ослепительное сияние, что тысячекратная мощь солнца не кажется автору этого исступленного славословия достаточным мерилом его великолепия: вновь и вновь умножает он эпитеты, вновь и вновь нагромождает синонимы славы, могущества, сияния, великолепия, мощи и, как сказал бы Гоголь, «всего, что ни есть на свете». Созерцая все эти сверкающие и страшные формы, Арджуна в конце концов впадает в какой-то судорожный экстаз, падает на землю и восславляет, восхваляет и повторяет свои хвалы без конца.

Все это выглядит столь внушительно и, так сказать, абсолютно, что наш тезис об «истощании» образов кажется здесь, в применении к образу такого формата, совершенно неуместным: как в самом деле может быть отброшен — внутри религиозной культуры — образ, в котором само божество являет себя человеку?

Присматриваясь, однако, к этому образу внимательнее, мы замечаем в нем некую странность. Дело в том, что *Бхагаван*, обращаясь к Арджуне в видении *вишварупы*, называет себя «временем»:

> Время Я — мира извечный губитель.
> Весь этот люд я решил уничтожить.
> В битву ты вступишь иль битву покинешь
> воинам этим пощады не будет[76] (11.32).

Из этого, видимо, сразу же следует, что перед нами не само божество — ибо оно должно быть по ту сторону времени,—а всего лишь одна из его «объективных» по-

сюсторонних одежд — время. Замысел «уничтожить эти миры» (не забудем, что в санскрите «миры» и «существа» почти всегда синонимы) напоминает слова, сказанные *Бхагаваном* Арджуне о причине, периодически побуждающей его к воплощению:

Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восставить погибшую дхарму,
чтобы вновь заступиться за добрых,
чтобы вновь покарать злодеев (4.8).

И действительно, в описании *вишварупы* мы видим, что «уничтожение миров» происходит в виде наказания «злых», т. е. Кауравов, «сыновей Дхритараштры» (11.26—27; 11.34) [77]; из этого следует, что *вишварупа* — одна из форм воплощения божества, в принципе сопоставимая с его воплощением в человеческом (и вообще в каком угодно) теле.

Разумеется, такого рода соображения формальны и не приводят к непосредственному «опустошению» данного образа. Попытаемся, однако, представить себе ощущения человека, применяющего *вишварупу* в процессе непрерывной рецитации текста. Я полагаю, что образ в конце концов будет разрушен тем сочетанием взаимоисключающих эмоций, которое он вызывает. Созерцание, рассчитанное на то, чтобы привести ученика к *бхакти*, т. е. «благоговейной любви» (не забудем, что главы 7—12 *Гиты* посвящены именно учению о *бхакти*), может вызывать эмоцию «чудесного», возможно в сочетании с эмоцией «страшного», «благоговейного ужаса»; однако эмоция «отвратительного» с этими двумя совершенно несовместима и, будучи введена в образ, в конце концов его разъедает, разрушает, уничтожает. Милостивое божество может быть также и грозным: оно не только награждает и спасает, но и карает; но что же сказать о божестве, которое карает вот таким образом:

Ты их, облизывая, пожираешь
огненной пастью — весь люд этот разом (11.30).

Что это за «клыки», «зубы», «пасти» (или, быть может, «челюсти»), что это за звуки чавканья в божественной субстанции? Возвышеннейший *Бхагаван* словно в мгновение ока превращается в гнуснейшего из вампиров, в какого-то «Сатурна» Гойи...

Приходится думать, что все эти ужасы введены в образ *вишварупы* намеренно, опять-таки в «учебных», тренировочных целях: картина сначала должна приковать к себе внимание ученика, а затем раствориться,

превратиться в ничто (в этой связи можно вспомнить, что ведийский Индра, божественный родитель Арджуны, убивает Вишварупу, имеющего некоторые черты сходства с драконом Вритрой). Таким образом, внимание ученика, многократно теперь (благодаря созерцанию) усиленное, отвратившееся от многообразия вещей мира, в конце концов, после долгих упражнений, теряет всякую опору (в виде объекта) и замыкается в круг. Разница между образной техникой вступительного эпизода и *вишварупы* состоит в том, что в главах 1—2 знание (обретаемое с помощью рецитации) сжигало образ, тогда как в главе 11 образ сжигает изнутри сам себя [78]. Наши предположения о йогической основе этой техники подтверждаются словами Арджуны в 11.4:

> Если Ты, Господин, полагаешь,
> что его лицезреть я способен,
> то тогда, о Владыка йоги,
> покажи мне свой облик бессмертный.

Этого «Владыку йоги» мы встречаем опять в 11.9, также в контексте видения его «владычного образа» (т. е. *вишварупы*), который в предыдущем стихе (11.8) к тому же назван «владычною йогой». Разумеется, классическая *йога* Патанджали не знает созерцания столь громоздких образов, как *вишварупа* (по крайней мере мы не встречаем на это эксплицитных указаний в *сутрах* и у комментаторов), однако сама по себе образная техника ей нисколько не чужда; вот свидетельство одного из авторитетнейших комментаторов — Вачаспати Мишры (обратим внимание на то, что данное упражнение предназначается для начинающих): «Подобно тому как лучник, когда он еще неопытен, стреляет сначала по крупной („грубой“), а затем уже по маленькой („тонкой“) мишени, так и йогин, когда он еще только начинающий, созерцает какой-либо „грубый“ (т. е. материальный, чувственный) объект, составленный из пяти материальных элементов, вроде четырехрукого Вишну, и лишь затем какой-либо „тонкий“ объект» (*ТВайш* к 1.17) [79]. От «четырехрукого» Вишну, созерцаемого, так сказать, в «лабораторных» условиях, не слишком уж велеко расстояние до *вишварупы*, предназначенной, как и вся *Гита*, для «дилетантов» в виде простых домохозяев. В следующем разделе (1.23—29) *Йогасутры* излагают учение об Ишваре (личном божестве) как одном из возможных объектов медитации (а также поклонения *пранидхана* — 1.23); это слово встречается в 11-й главе

*Гиты* — 11.55; допустимо поэтому думать, что *сутра* 1.28, предписывающая «постоянное повторение» (*джапа*) слога *ОМ* и «реализацию его смысла» (т. е. Ишвары, который и есть этот «смысл»), может иметь в виду ту образную технику, о которой была речь несколько ранее (1.17). Любопытно, что автор *бхашьи* (Вьяса), комментируя 1.28, приводит некий стих (как выражающий смысл *сутры*), связывающий воедино тренировку в *йоге* и тренировку в *свадхьяе*. Так замыкается этот круг: и через образную технику глав 1, 11 и 15 мы опять приходим к непрерывной рецитации; поэма, кстати, хорошо знает и технику рецитации слога *ОМ* — ср. 8.13; 9.17; 17.23—24.

Все сказанное о трех «больших» образах *Гиты*, по-видимому, вполне приложимо и к ранее перечисленным «малым» образам-сравнениям: каждый из них может превратиться в объект усиленной концентрации внимания и тем самым потеряет свои качества объекта эстетического. Всякое описание поэтики *Гиты*, не учитывающее этого превращения эстетики в аскетику, неизбежно будет односторонним и исказит сущность этого религиозного текста. В известной степени такой упрек можно адресовать и полезной работе Р. К. Шармы (1964), впервые предпринявшего систематические описания *Элементов поэзии в Махабхарате*: растворяя описание стиля *Гиты* в классификации образных приемов всего колоссального эпоса, индийский филолог не обратил внимания на то своеобразие ее поэтической техники, которое мы попытались проследить на этих страницах.

Теперь, в свете этих представлений, можно попытаться разрешить основное «противоречие» (с точки зрения западной науки) *Гиты* — между идеалом божества как безличного, бескачественного Абсолюта (*Брахмана*) и, с другой стороны, *Бхагаваном* — Кришной, который, обладая массой благих атрибутов, является предметом любви и почитания для своих *бхактов*. Это примерно соответствует различию между апофатизмом *упанишад* и той картиной мира, которую предполагает движение *бхакти*.

Надо сказать, что даже те ученые, которые безоговорочно признают единство *Гиты*, склонны противопоставлять в ней эти два представления об абсолютной реальности — как бы две онтологии, между которыми они стремятся установить то или иное соотношение. Так, Э. Ламотт говорит (1929, с. 81) о превосходстве *Бхага-*

*вана* над *Брахманом*: «Возвращение души к Брахману еще не есть последняя стадия или по крайней мере точное выражение совершенного освобождения. Кришна, который заменяет Брахмана в теодицее и в космологии, теперь превосходит его также и в эсхатологии: лишь соединение с Кришной, с Бхагаваном является последней и окончательной стадией освобождения». Такое понимание отстаивает и Р. Зэнер, одобрительно цитирующий эти слова в своей книге о *Гите* (1969, с. 3) и устанавливающий, в свою очередь, «великий водораздел между теми типами мистицизма, которые видят центральный феномен опыта в любви, и теми, которые, не обращая на любовь никакого внимания, выражают себя исключительно в терминах либо единения, либо ухода, „освобождения“от времени, от мира явлений, от всего того, чем этот мир обусловлен» (там же, с. 2). *Гита*, по мнению Зэнера, реализует в себе оба эти типа с очевидным преобладанием первого.

На наш взгляд, такого рода суждения основаны на недоразумении, вытекающем из радикальной недооценки функционального своеобразия *Гиты*. То, что мы воспринимаем в ней как «изображение» абсолютной реальности, в действительности не есть объективная система онтологии, не есть описание того, что «существует на самом деле»: это скорее предписание, команда применить определенным образом данный стих, данную формулировку, чтобы привести ум (психику) в некое особое состояние, состояние длящегося знания (само по себе совершенно неописуемое, поскольку находящееся за пределами субъектно-объектных отношений). Наша привычная логика дихотомий к этому парадоксальному состоянию неприменима уже потому, что на подходе к нему следует оставить позади всяческие дихотомии (=«пары противоположностей», санскр. dvandva) — *Гита* призывает к этому неоднократно. Такой результат возникает, впрочем, сам собою при правильном употреблении текста: мы убедились в этом, анализируя три главных, «больших» образа *Гиты* (Арджуны на поле битвы, *вишварупы*, *ашваттхи*), которые, опустошаясь, приводят психику рецитанта в состояние длящегося непрерывного знания. Следовательно, в этом состоянии для пары (*двандвы*) «Брахман — Кришна» уже не остается места, и устанавливать какие-либо иерархические отношения между ними невозможно. Равным образом неправомерно было бы здесь противопоставлять «мистику любви» и «мистику отре-

шенности» — обе они приводят к только что описанному состоянию и в нем, очевидно, сливаются. К тому же и сами термины «любовь» и «освобождение» (=«бесстрастие», «отрешенность» и т. д. — за всем этим стоят известные апофатические учения *упанишад*) насквозь антиномичны, парадоксальны, включают пересекающиеся ряды атрибутов: с одной стороны, абсолютно бесстрастная любовь (ср. рассыпанные по всему тексту *Гиты* наставления об искоренении страстей, вожделения, *гуны раджас* и т. д.), с другой — экстатическое, огненное состояние психики отрешенного, освобожденного человека [я не раз уже говорил об этой особенности знания *упанишад* — см. (1981, с. 107)].

Если при этом все же настаивать на определении какого-то конкретного отношения между обоими символами абсолютной реальности — личным *Бхагаваном* и безличным *Брахманом*, то, оставаясь в рамках учения *Гиты*, можно лишь сказать, что первый из них представляет более легкий путь реализации «знания», второй — более трудный (ср. эксплицитное указание самой *Гиты* — 12.1—5, где словом akṣara обозначен бескачественный *Брахман упанишад* — см. *Гита* 8.3 и *БрУп* 3.8.8—9). Различие между ними оказывается, таким образом, чисто функциональным, и если *Гита* отдает предпочтение первому пути как более легкому, то это определяется специфической средой ее распространения, применения: как уже говорилось, поэма была предназначена для домохозяев, не имевших возможности посвятить духовной тренировке все свое время.

## Глава XVI

## ИСТОЛКОВАНИЕ БХАГАВАДГИТЫ РАМАНУДЖЕЙ

Учитывая своеобразный характер индийского схоластического комментария,—который, как правило, служил для автора инструментом разработки и изложения своих собственных идей,— представляется небесполезным познакомить читателя с основными положениями системы *вишишта-адвайта* (*ВА*), авторитетнейшим учителем которой считается Рамануджа, а также бегло обрисовать его экзегетический метод.

Система *ВА*[80] зафиксирована в обширном корпусе текстов, насчитывающем сотни произведений[81]; истоки ее уходят, с одной стороны, в философский мистицизм *упанишад*, кодифицированный в *БрСу* Бадараяны и пересказанный общедоступным языком в *Гите*[82], а с другой — в религиозное (по преимуществу бхактическое) движение так называемых *альваров* и *ачарьев*, вдохновенных поэтов и их толкователей, которое расцвело на юге Индии приблизительно в VI—XI вв. Одним из *ачарьев* был Алавандар (918—1038), больше известный под своим санскритским именем Ямуна (или Ямуначарья), являющийся первым учителем школы *ВА*, произведения которого сохранились[83]. Это двоякое происхождение *ВА* — из ведийской традиции и из религии *альваров* — выразилось в еще одном названии этой школы — *убхая-веданта* (т. е. «обе веданты», или «двойная веданта»). Ямуна был, по-видимому, каким-то образом связан с кашмирским шиваизмом, поскольку одно из его произведений носит название *Кашмира-агама*[84]. Для нас этот автор важен как составитель первого (в данной школе), весьма краткого комментария на *Гиту*, который лег в основу всех последующих вишнуитских комментариев, включая, разумеется, *ГБх*.

Одного из учеников Ямуны звали Махапурна; его учеником и племянником[85] был Рамануджа, носивший, подобно Ямуне, титул *ачарьи* (т. е. «истолкователя» *альваров*). Его главная заслуга — превращение интуиций Ямуны в стройную систему, окончательная (несмотря на то что сравнительно ранняя) кодификация идей *ВА*. Главный труд Рамануджи — обширный комментарий на *БрСу*, известный под названием *Шри-бхашья*[86]; кроме него он написал *Веда-артха-санграху, Веданта-сару, Веданта-дипу, ГБх* и несколько мелких произведений.

После Рамануджи школа *ВА* дала немало прекрасных мыслителей, крупнейшим среди которых, безусловно, является Ведантадешика (Венкатанатха) — многообразный гений, прославившийся как религиозный деятель, философ и поэт (см. о нем специальное исследование С. Сингха, 1958). После Ведантадешики (1268—1369) традиция *ВА* насчитывает еще несколько комментаторов, однако несравненно меньшего калибра. Позднее идеи Ямуны — Рамануджи оказали влияние на нескольких знаменитых средневековых *бхактов* XIV—XV вв., среди которых мы видим Свами Рамананда и его последователей — Кабира, Даду, Тулсидаса и др.

Основные достижения школы *ВА* связаны с решением вопроса о том, как соотносятся друг с другом божественный Абсолют и несовершенный, тварный мир, представляющийся глазам индийца средних веков всегда в виде мучительно-суетливого, нескончаемого круга перерождений — *сансары*. Шанкара и его школа (*адвайта*) решают этот вопрос простой аннигиляцией мира как нереальной, незначимой сущности; реален, т. е. поистине существует, один только вечный Абсолют, *Брахман*, а все, что мы воспринимаем в виде пространственно-временно́го существования, т. е. мира, есть *майя* — космическая иллюзия, мираж, марево, которое следует распознать в качестве такового и решительно отбросить. В адвайтистских компендиумах обычно приводится ряд примеров (я бы сказал, учебно-тренировочных образов), долженствующих показать принцип действия *майи*. При определенных условиях освещения, к примеру, человек может принять пластинку перламутра за серебро или, скажем, в сумерках испугаться веревки, лежащей поперек тропы, подумав, что это змея. Однако более внимательный осмотр убеждает, что ни серебра, ни змеи перед нами нет; точно так же, обретая должный взгляд на вещи, человек убеждается, что мира, собственно, нет: есть один *Брахман*, являющийся в разнообразных формах. Он, их субстрат, реален, сами же формы — нет. На свете вообще нет ничего, кроме Единого; всякая множественность мнима. Поэтому такая система взглядов называется *а-двайта-вада*, т. е. «учение о не-двойственности» всего сущего.

Посмотрим теперь, как отвечает на тот же вопрос *ВА*. Она устанавливает наличие трех реальных сущностей со следующими атрибутами.

А. Единый, не зависимый ни от чего иного Абсолют обладает качествами, обладает сознанием, может быть объектом познания.

Б. Множественный, по природе зависимый от Абсолюта индивидуальный *атман* также обладает качествами, обладает сознанием, может быть объектом познания.

В. Множественная, зависимая от Абсолюта материальная природа также обладает качествами, может быть объектом познания, но не обладает сознанием.

Из этого перечисления атрибутов можно усмотреть, что Абсолют в системе *ВА* имеет ряд парадоксальных характеристик:

1) он одновременно и субъект, и объект познания;

2) он не-двойствен, но обладает качествами (а кроме того, налицо две сущности, иные, чем он);

3) он «независим» и, однако же, претерпевает ущерб, если его никто не воспринимает: ведь в таком случае его превосходные качества как бы утрачивают всякий смысл.

Однако эти странности возникают только оттого, что мы попытались представить отношения божества, мира и индивидуальных душ в понятиях; сама *ВА* этого, вообще говоря, не делает, а когда в пылу полемики пытается переходить на уровень дискуссии, то всегда оказывается слабее своих оппонентов и бывает ими с легкостью сокрушаема. Основные интуиции этой школы связаны не со схемой, а с образом или даже с целым набором образов. Чаще всего божество, души и материальный мир уподобляются образу человека, состоящего из души, чувств и соответственно материального тела. При этом жизнь человека — символ естественного, «нормального» («проявленного») взаимодействия трех начал, а смерть его соответствует состоянию «конца света», когда продолжает существовать один *Параматман*, вобравший в себя индивидуальные души и материю (существующие теперь в «непроявленном» виде).

Или так: бог — это «обладатель частей» (*амшин*), а души и природа — «части» (*амша*); или бог — это подчиняющее себе, независимое, самодовлеющее начало (*шешин*), а все остальное — подчиненное, зависимое, нуждающееся в Нем (*шеша*); или еще: бог есть художник, а они — картины и статуи, которые он творит; еще: божество — это безбрежный океан, а души и природа — его капли, или волны, или комочки пены; еще: оно — солнце, они — его лучи; оно — огонь, они — его искры и т. д. Большинство этих образов упоминает уже Ямуна, и после него мы регулярно встречаем их в любом тексте *ВА* в том или ином наборе.

Философская техника Ямуны — Рамануджи отчасти напоминает стиль философствования Платона, который любил, сначала выставив вперед своего «Сократа» и перемолов на его диалектической мельнице всяческие «идейные конструкции», затем рассказать какой-нибудь «миф» (т. е. нарисовать о б р а з): что-нибудь об Атлантиде, о мудрой женщине Диотиме, о каких-нибудь шарообразных людях... И точно так же как неубедительны попытки «обобщить достижения» Платона, располагая его диалоги в какую-либо схему «исторического развития» взглядов философа либо нанизывая их на стер-

жень «единой идеи, проходящей через все его творчество», так и стремление представить учение *ВА* в виде той или иной «конфигурации идей» встречает непреодолимые трудности: ни «схемы», ни «конфигурации», видимо, не существует, поскольку перед нами [87] не система понятий, а методика образной тренировки, подобная той, какую мы только что рассмотрели на примере «больших» образов *Гиты*.

В этом смысле поучительность школы *ВА* состоит в том, что она как некая *ашваттха* позаботилась выставить напоказ свои собственные корни. В разработанной ею концепции «обеих ведант» можно усмотреть указание на то, из каких элементов составилась будущая система. Попытаемся проанализировать, каков вклад *упанишад* и поэзии *альваров* в создание вишишта-адвайтистского синтеза.

Начнем с последней. И Ямуна и Рамануджа, как мы уже знаем, были участниками движения южноиндийского *бхакти,* выступая в роли «истолкователей» (*арагьев*) экстатических гимнов *альваров.* О чем же говорит эта поэзия?

Из небольшого, но весьма содержательного очерка творчества Наммальвара (Шатхакопы), который помещает С. Дасгупта в третьем томе своей *Истории индийской философии* (1940, с. 69—85), можно почерпнуть следующие любопытные факты:

1) *бхакт* чувствует свою всецелую зависимость от *Бхагавана*;

2) он уподобляет свое стремление к Кришне то любви молодой девушки к возлюбленному, то матери — к ребенку, то жены — к мужу, то слуги — к господину, то спутника («человека из свиты») — к именитому другу;

3) он ощущает (видит) весь мир в теле *Бхагавана;*

4) он пространно и красочно описывает дивные свойства *Бхагавана*;

5) не в силах перенести разлуку с Кришной, он от скорби теряет разум; и тогда Кришна его утешает;

6) в этом состоянии разлуки он призывает Возлюбленного разнообразными именами;

7) иногда он сам ощущает себя как бы богом, творцом мира;

8) иногда он чувствует, что божественная благодать переполняет его, изливаясь в стихах; и тогда он готов — и в состоянии — утешить всех страждущих;

9) он повсюду видит формы (отражения) божества.

Этот список можно было бы еще продолжать, однако и того, что перечислено, вполне достаточно, чтобы увидеть во всем этом источник образа «божества, мира и индивидуальных душ» в *ВА*. В самом деле, все перечисленные в (2) отношения Наммальвара (т. е. «души») к *Бхагавану* можно суммировать в принципе *шеша* — *шешин* (т. е. отношение зависимого, несвободного начала к тому, от которого оно зависит); (1) еще раз подтверждает это· «мир в теле Бхагавана» (3) — это также один из фундаментальных образов *ВА* и т. д.[88].

Все эти совпадения и аналогии настолько очевидны, что не оставляют никакого сомнения в источнике «образной техники», составляющей специфическую черту *ВА*, особенно если при этом вспомнить, что и Ямуна и Рамануджа принадлежали к традиции, выросшей из творчества *альваров*.

Обратимся теперь ко второму компоненту учения *ВА* — философскому мистицизму *упанишад* — и попытаемся представить себе его роль в построении системы. Сделать это, разумеется, несравненно труднее, поскольку в отличие от сравнительно компактного духовного движения — поэзии *альваров* — *упанишады* являют собой довольно пестрый конгломерат идей, из которых выкраивали свои «системы» практически все традиционные философские школы Индии. Так что если говорить об «учении» в теоретическом, абстрактно-логическом смысле этого слова, то единого учения *упанишад* (даже хотя бы одних только 10—15 главных текстов), очевидно, не существует. Попробуем в таком случае подойти к ним функционально, т. е. как к определенному набору тренировочных, «учебно»-аскетических приемов, включающих в себя технику непрестанного рецитирования священных текстов, цель которой — достичь «состояния знания», находящегося по ту сторону субъектно-объектных отношений.

Я позволю себе предположить — впрочем, пока лишь в виде самой осторожной гипотезы (ибо данный вопрос весьма сложен и требует специального обследования текстов),—что «знание»-процесс играет примерно такую же роль в идейном организме *ВА*, как в 1—2-й главах *Гиты*. Это «знание» (посредством описанных выше феноменов «внутреннего испепеления», «опустошения», «истощания» образов) оказывает сдерживающее, облагораживающее воздействие на неуемную образную стихию, которая без такого рода дисциплины грозит захлестнуть психику че-

ловека и превратиться в мистическую разнузданность. Видимо, лишь благодаря присутствию такого «знания» соблазнительно посюстороннее, раскрашенное во все цвета радуги, идолоподобное божество обращается в трансцендентный Абсолют философов. Говоря языком терминов самой *ВА*, лишь с приходом этого «знания» начало «многоразличного» становится причастным к «недвойственности»; пестрота и давка мира дольнего замирает перед тишиной мира горнего, и, возможно, какая-то часть этой тишины остается здесь внизу, навсегда.

Как бы то ни было, но такой взгляд полезен хотя бы тем, что позволяет в общих чертах представить себе отношения между *ведантой* Шанкары и *ведантой* Рамануджи: эти две школы своим противостоянием уравновешивают друг друга. *Адвайта* Шанкары — это учение сугубо аскетическое, потустороннее; оно напрочь зачеркивает весь мир объективных вещей и хочет укрепиться в абсолютном «знании»-процессе. Однако живой человек, еще не вполне отрешившийся от последних остатков своей человечности, с трудом переносит температуру абсолютного совершенства: ему холодно и хочется чего-нибудь потеплее. Душа отогревается образами, и прежде всего образом доброго, милостивого божества, которое помогает и спасает. Поэтому Шанкара, комментируя *Гиту*, допускает *Бхагавана*, Ишвару и многое другое[89]. Со своей стороны, и *ВА*, гораздо лучше «адаптированная» к жизни в миру, в чувственных образах, преодолевает их с помощью образа божества, а этот образ — с помощью «знания»-процесса[90]. Сущность же обоих учений при таком понимании оказывается единой.

Обращаясь теперь к экзегетической технике Рамануджи, т. е. непосредственно к *ГБх*, мы тотчас обнаруживаем, что сказанное выше об «образной технике» *ВА* имеет к ней непосредственное отношение. *ГБх* открывается колоссальным образом *Бхагавана*, Нараяны, Высшего Пуруши — гимном, составленным в стиле прозаической *кавьи*. Вот его начало:

Владыка Шри;
вместилище добра, противник всего недолжного;
Тот, чья природа — лишь знанье бесконечное и радость,
        ненаходимые ни в чем ином, чем сам Он;
великий океан толпы достоинств благих,
        присущих самой его природе,—
возвышенного знанья,
силы,
владычества,

геройства,
мощи творческой,
победного сиянья
и еще иных, несметных и т. д.

Далее описываются все новые и новые «благие качества» *Бхагавана*, не мешающие ему, однако, «пребывать неизменным»; описывается и его супруга богиня Шри (Лакшми), восхваляются праведные *бхакты*; наконец, говорится о его воплощении с целью «спасти одновременно с прочими и нас...» и т. д.

Для чего в начале комментария помещено это торжественное и пространное славословие? Для того, видимо, чтобы задать образ смысла *ГБх* в целом. Рамануджа не расстается с этим образом на протяжении всего своего текста: он начинает и кончает им каждую *шатку*, иногда вставляет небольшой отрывок вступительного «гимна» после какого-нибудь важного стиха, важного термина... Но не означает ли это, что и мы, читатели *ГБх*, также должны постоянно иметь в уме данный образ? Если так, то перед нами образный комментарий ко всему тексту *Гиты*: то самое знание, которым, по мысли Рамануджи, должно сопровождаться действие чтения, т. е. непрерывной рецитации стихов поэмы.

Обратим внимание на удивительную привычку Индии истолковывать свою старую культуру с помощью образов. *Брахманы*, как мы знаем, суть комментарии на более ранние тексты *самхит*; но эти комментарии образные, как свидетельствуют формула «кто так знает» и связанная с нею техника ментального ритуала. В свою очередь, есть некоторые основания полагать, что сами гимны *РВ* — древнейшее, что мы знаем в индийской культуре,—явились образным же комментарием на так называемые *нивиды*, чрезвычайно архаичные инвокации божеств, имеющие уже в самой *РВ* репутацию «древних». Отправляясь от эпохи *брахман* к последующим периодам индийской культуры, мы обнаруживаем то же самое стремление к образной «драматизации» учения, например, в *КатхУп; Гита* составляет образный комментарий к учению о неразрушимости *Атмана* из *КатхУп*; Рамануджа — к *Гите*. Можно думать, что и на Рамануджe это движение не останавливается. А вот несколько параллельных фактов: образные истолкования в буддизме (*Джатаки*, *Комментарий к Дхаммападе* и однотипные тексты), *Панчатантра* (рассказ и стих, явившийся его «поводом») и, возможно, еще многое другое.

Попытаемся теперь проследить комментаторскую технику Рамануджи более детально. Все наставления *ГБх* предполагают, как мы уже знаем, в качестве постоянного фона образ *Бхагавана*, подробно выписанный во вступительном разделе и затем неоднократно в ходе изложения повторяющийся. Это и заставляет нас считать данный образ как бы результирующим содержанием («смыслом», «предметом» и одновременно «целью», т. е. artha) всего трактата в целом. Однако не менее очевидно, что многочисленные «частные» наставления, которыми наполнен комментарий (разъяснение тех или иных слов, формулировка смысла отдельных стихов либо групп стихов, разного рода экскурсы — то в соседние главы *Гиты*, то в *упанишады*, то с полемическими целями в идеи тех или иных философских школ), не имеют в себе ничего символического, напоминая обычные философские или, быть может, рационально-теологические рассуждения в духе какого-нибудь Ансельма Кентерберийского. Возникает естественный вопрос: как связана эта логика здравого смысла с ритуально-образной логикой вступительного наставления?

Надо сказать, что при ближайшем рассмотрении «здравый смысл» любого индийского комментатора, и в том числе Рамануджи, обнаруживает некоторые странности. Голландский индолог Й. ван Бёйтенен, специально интересовавшийся экзегетикой *ВА*, перечисляет на с. 30—38 своей работы (1974) примеры натянутых и «фантастических» толкований Рамануджи, обращая особое внимание на технику цитации «авторитетных текстов», в первую очередь *упанишад* и самой *Гиты*, внутри *ГБх*. Непонятного и странного здесь оказывается очень много. Почему, скажем, комментатор полагает, что в *ЧхУп* 8.7—12 (это место приводится по поводу *БхГ* 3.4) содержится учение об индивидуальном *атмане*, а в 8.1—3 того же *шрути* — об абсолютном божестве? Почему контекст *БхГ* 8.3 неожиданно связывается с «учением о пяти огнях» *ЧхУп* 5.4—10 (=*БрУп* 6.2), причем понятие «действие» (*карма*) в 8.3 толкуется как «воспроизводительный акт»? Почему опять-таки в том или ином контексте из массы значений какого-либо многозначного слова (скажем, *йога*) выделяется именно это, а не иное, притом далеко не всегда главное, основное (с нашей точки зрения) значение (так, например, в *БхГ* 4.28 почему-то *йога*=«паломничество по святым местам»)? Логика всех этих связей от нас ускользает.

Стремясь найти выход из такого рода затруднений — а они встречаются, повторяю, при работе с индийским комментарием буквально на каждом шагу,—ван Бёйтенен сформулировал два принципа, на которых, по его мнению, построена экзегетика Рамануджи:

1) все «авторитетные тексты» излагают единое учение и дополняют друг друга; они в равной степени авторитетны;

2) эти тексты традиция рассматривает «с точки зрения вечности» — вне каких-либо соображений об их исторической обусловленности, преемственности и т. д.; поэтому, например, ранние тексты могут объясняться на основе поздних.

Эти соображения представляются вполне обоснованными и, главное, эффективными, поскольку они позволяют до некоторой степени объяснить ряд «странностей» у Рамануджи (например, логику его цитации), которые, как теперь оказывается, возникают от несоответствия подходов — современного, научного с его историзмом и комментаторского, традиционного, которому историзм был нисколько не свойствен.

Тем не менее с помощью таких приемов заполнить разрыв между логикой Рамануджи и приемами мышления современного ученого все же не удается. «Эти два принципа,— пишет ван Бёйтенен,— определяющие интерпретацию (Рамануджи. — *В. С.*), противоречат основным принципам современной науки» (1974, с. 38). Это означает, что психология носителей данной традиционной культуры, несмотря на все попытки в нее проникнуть, все-таки остается для нас чужой и непроницаемой. Впрочем, было бы еще полбеды, если бы применение «принципов», предложенных голландским санскритологом, позволяло прояснить ход мышления Рамануджи; однако и этого сказать нельзя. Так, в приведенном выше примере экзегезы *шлоки БхГ* 8.3 (которая объясняется отсылкой на *ЧхУп* 5.4—10) принцип «взаимного согласия авторитетных текстов» до некоторой степени помогает понять (хотя бы чисто формально), что Рамануджа обращается к «учению о пяти огнях» *ЧхУп* через стихи *БхГ* 8.23—26, в которых излагается близко связанное с этим «учение о двух путях» (присутствующее также в тексте *упанишады*, 5.10). Но почему все-таки комментатор переходит (имплицитно) от *БхГ* 8.3 к *БхГ* 8.23—26, которые не имеют между собой видимых параллелей? На этот вопрос теория ван Бёйтенена ответа не дает, и

комментаторская техника Рамануджи так и остается для него загадкой.

Остановимся на некоторое время и поразмыслим над этим трудным примером (*БхГ* 8.23—26 в отношении к 8.3 и к *ЧхУп* 5.4—10). Почему, собственно, комментатору, вполне равнодушному к вопросам эволюции текстов и учений, приходит в голову толковать один авторитетный текст с помощью другого? Указанный пример особенно показателен, ибо, вчитываясь в начало 8-й главы *ГБх*, мы замечаем, что сравнительно несложный стих *Гиты* (8.3) «объясняется» ссылкой на весьма темное «учение о двух путях» (8.23—26), приводящее затем к его полному виду, включающему «пять огней» (*ЧхУп* 5.4—9).

Итак, зачем комментатор вообще цитирует авторитетные тексты? В первую минуту кажется, что он просто-напросто «подкрепляет свою мысль ссылкой на авторитеты» наподобие того, как это делает для подкрепления своей аргументации любой современный ученый. Однако такое предположение явно не годится: неясно, зачем «подтверждать» учение *Гиты* ссылкой (реальной или подразумеваемой) на ту же *Гиту*, как в интересующем нас примере; опять-таки непонятно, зачем многократно (по 10—15 раз) приводить для «подтверждения» какого-либо положения один и тот же текст (например, *БрУп* 3.7.3 и сл.), что можно видеть в *ГБх* довольно часто. Такие вещи создают впечатление какой-то неумелости, неопытности комментатора, что явно неприложимо к такому блестящему мастеру, как Рамануджа. Поэтому наше «естественное» объяснение функции цитаты в структуре комментария придется оставить.

Попробуем разрешить все эти трудности обращением к функции текста, состоявшей, как мы знаем, в непрерывной его рецитации. Точно такою же была и функция текстов *упанишад*, которые в этом смысле образуют с *Гитой* род единства. К каким последствиям подобная практика могла привести комментатора с его специфической техникой истолкования священного текста?

Здесь мне бы хотелось вспомнить любопытную привычку одного из великих современных истолкователей *Гиты* — Махатмы Ганди. Как уже говорилось ранее, «в минуту жизни трудную» Ганди имел обыкновение искать совета у *Гиты* при помощи весьма нехитрого приема: он раскрывал книгу наугад и читал первый попавшийся стих, на котором останавливался палец, считая такой стих голосом самого божества. Посмотрим, нет ли в гандиевском

гадании какой-либо связи с техникой рецитации текста. Представим себе индийца, который давным-давно знает наизусть и ежедневно подолгу рецитирует *Гиту* и отдельные стихи *упанишад*. Надо думать, эта многолетняя и многотрудная работа не останется для него без последствий, или, как принято говорить в Индии, без «плода». Этот плод выразится — не говоря о вещах более отдаленных и возвышенных — прежде всего в том, что такой человек будет на каждом шагу вспоминать стихи *упанишад* и *Гиты* — и по поводу всякого рода учений (неважно — старых или новых), и по поводу тех или иных стихов, и, вообще говоря, по поводу любых житейских ситуаций, эмоций, поступков и т. д. — одним словом, везде и всегда (к этому и призывает, кстати, *Свадхьяя-брахмана ТАр*, цитированная выше). Негрудно видеть, что именно это состояние всеприсутствия текста воспроизводил Ганди своим гаданием: для того, кто знает текст наизусть, необходимость в таких механических приемах отпадает — нужный стих автоматически возникает в его сознании, возможно, даже прежде, чем человеку придет в голову мысль «посоветоваться» с *Гитой*.

Кажется, такое понимание позволяет удовлетворительно ответить на поставленные выше вопросы. Прежде всего оба «принципа» ван Бёйтенена устанавливаются здесь сами собой: ясно, что все тексты, входящие в «пространство рецитации», будут — для того, кто с ними таким образом упражняется,—и равно авторитетными, и взаимно дополнительными, и внеисторичными. Мы также понимаем, почему такие принципы истолкования неприменимы внугри современной культуры: ведь эта культура техники рецитации текстов не знает. Рамануджа — и любой другой традиционный комментатор — приводит авторитетные тексты потому, что они по ассоциации возникают в его памяти, и именно те, которые возникают. Если же при такой методике оказывается, что разные толкователи объясняют один и тот же текст разными ссылками (и соответственно видят в нем разный смысл), то и в этом нет ничего странного: комментатор передает ученику не абстрактную («объективную»), а живую, личностную истину; вместе с истиной учитель передает ученику самого себя.

Наш краткий очерк учения *вишишта-адвайты* был бы не полон без ответа на один из главных для всякой философской школы вопросов: каковы ее представления о знании? Что есть то знание, которое должно разрушить

*авидью* в душе ученика и привести его к освобождению? Ответ на этот вопрос мы дадим словами самого Рамануджи, процитировав репрезентативный отрывок из его главного произведения — *Шри-бхашьи*. Этот комментарий на *Брахмасутры* Бадараяны включает в себя в качестве толкования на первый афоризм (*БрСу* 1.1.1) так называемую *сиддханту* — достаточно полное и детальное изложение философии *вишишта-адвайты*, развиваемое на фоне полемики с адвайтистами, основными оппонентами данной школы. После вступительных замечаний Рамануджа формулирует так называемую «малую пурва-пакшу» — систематизированное изложение взглядов адвайтиста. Ответом на нее является «малая сиддханта» — первое и по необходимости краткое изложение его собственных идей. Затем идет «большая пурвапакша» и соответственно «большая сиддханта». Ниже приводится перевод основной части «малой сиддханты» (после первого, чисто полемического раздела).

Таким образом, изречения упанишад (vedānta-vākya) предписывают знание — обозначаемое такими понятиями, как «сосредоточенное размышление» (dhyāna), «почитание» (upāsana) и др.,— которое есть нечто иное, чем простое понимание смысла этих изречений Именно так [утверждают] тексты шрути: «[Его] распознав, пусть он упражняется в мудрости» (*БрУп* 4.4 21); «[того Атмана] отыскав, он [Его] знает» (*ЧхУп* 8.7.1); «пусть он сосредоточивается на Атмане, [произнося] только ОМ» (*МундУп* 2.2.6); «увидев это, он освобождается от пасти смерти» (*КатхУп* 3 15); «пусть почитает он Атмана, как свой мир» (*БрУп* 1.4.15); «Атмана, дорогой, следует созерцать, об Атмане слушать разъяснения, о Нем напряженно размышлять, Его непрестанно припоминать» (*БрУп* 2.4.5); «Его надо отыскивать, к познанию Его надо стремиться» (*ЧхУп* 8.7.1); другие тексты шрути [говорят] о том же. Поскольку смысл их един, а именно: «следует непрестанно припоминать» и поскольку в приведенных выше изречениях (*ЧхУп* 8.7.1 и *БрУп* 4.4.21) [91] [понимание] их смысла является лишь вспомогательным [актом] по отношению к [последующему упражнению в] сосредоточенном размышлении, шрути предписывает именно это [упражнение в] сосредоточенном размышлении словами «пусть он упражняется в мудрости» и «[Его] знает», подтвердив вначале [необходимость понимания также и первичного смысла изречений] «[Его] распознав» и соответственно «[того Атмана] отыскав». Далее, «следует слушать [разъяснения]» — также лишь подтверждение [того, что и само по себе известно] ведь человек, заучивший наизусть ведийские тексты, видит, что они обладают смыслом и что лишь постижение этого смысла превращает [такого рода занятие] в нечто целесообразное; значит, он обратится к «слушанию разъяснений» ради установления смысла текста, безо всякого внешнего побуждения; тем самым «слушание разъяснений» уже обеспечено. Также и [наставление] «следует напряженно размышлять» есть не что иное, как подтверждение [уже известного] — оно возникает от стремления укрепить в уме разъясненное посредством размышления о нем. Так что предписывается [в приведенном выше тексте] именно и

только непрестанное припоминание (dhyāna). Да и сам автор сутр впоследствии скажет: «Повторение [текста шрути необходимо] в силу неоднократного наставления [об этом]» (4.1.1).

Тем самым показано, что почитание (upāsana) — это и есть то знание, которое предписывается [упанишадами] как средство освобождения ведь мы видим, как слова, обозначающие «знание» и «почитание», употребляются в начале и в конце [изречений] без различения смысла (как синонимы). Например «Ум есть Брахман — пусть он так почитает» (*ЧхУп* 3.18.1); «кто так знает, тот сияет, тот греет славой, сиянием, великолепием Брахмана» (*ЧхУп* 3 18 3); «[кто Его считает то одним, то другим], тот не знает, ибо не полон этот его [объект знания].. „Атман!“ — именно так пусть он почитает» (*БрУп* 1 4 7); «тот, кто знает то, что он знает — Мной это сказано» (*ЧхУп* 4 1.4); а также в следующем: «меня, господин, научи тому божеству, которое ты почитаешь» (*ЧхУп* 4 2.2) [92] Сосредоточенное же размышление есть постоянство сознания, имеющее форму непрерывной, словно струя масла, последовательности актов припоминания. По поводу постоянства сознания (памяти) как средства достижения освобождения шрути говорит «С обретением памяти [происходит] освобождение от всех уз». Такого рода память по форме напоминает ви́дение — об этом говорит еще один текст шрути, аналогичный по смыслу:

Разрешаются узы сердца,
прекращаются все сомненья,
все деяния также тают
у того, кто увидел Высшее (*МундУп* 2 2 8)

Если же это так, то на основе текста «Атмана, дорогой, следует созерцать и т. д» (*БрУп* 2.4 5) можно утверждать, что непрестанное припоминание предписывается в форме ви́дения. Память приобретает форму ви́дения вследствие интенсивности воображения (bhāvanā). Все это подробно изложено автором пространного комментария: «Знание означает то же, что почитание, поскольку шрути употребляет его (знание) в этом смысле» [93]. Тем самым сказано, что знание, предписанное во всех упанишадах как средство освобождения, есть почитание «Мысленное воспроизведение текста следует совершать лишь единожды, поскольку таким образом [полностью] реализуется смысл священного Слова» — установив такое [возражение] в качестве пурва-пакши, [автор пространного комментария] затем разрешает проблему словами «однако же очевидно, что слово „почитание“.. (и т. д )», из которых следует, что лишь многократно воспроизводимое знание является средством освобождения. «Почитанием следует считать,— продолжает автор,— стабильное припоминание как в силу очевидности их тождества, так и в силу эксплицитных указаний [шрути]»; тем самым сказано, что состояние стабильности припоминания относится к тому самому знанию, которое по форме тождественно почитанию и воспроизводится многократно.

Итак, сообщено наставление о том, что припоминание имеет форму ви́дения; однако иметь форму ви́дения — это значит обладать природой непосредственного постижения. Вот как [шрути] разъясняет, что́ есть это припоминание, обладающее природой непосредственного постижения и [тем самым] ставшее средством освобождения: «Недостижим этот Атман ни произнесением [формул], ни проницательностью [разума], ни многократным слушанием [текста]. Но лишь кого Он сам выбирает, тот Его достигает Такому [человеку] Атман раскрывает свою сущность» (*КатхУп* 2 23) Это значит, что одних только упражнений (*БрУп* 2 4 5) недостаточно для достиже

-ния Атмана: Его достигает лишь тот, кого Он сам выбирает. Избранником поистине становится лишь тот, кто весьма дорог, не иной; а весьма дорог бывает тот, для кого этот [Атман] — самое дорогое. Сам Бхагаван стремится к тому, чтобы такой [человек], самый Ему дорогой, достиг Атмана. Потому и говорит Бхагаван:

Этих вечно обузданных бхактов,
что меня почитают с любовью,
Я одариваю йогой мысли;
они ж ею ко мне приходят (*БхГ* 10.10),

а также:

[Но лишь знающий всех превосходит —
постоянно обузданный. бхакт Мой;]
ибо Я лишь один ему дорог
и он сам Мне дорог безмерно (*БхГ* 7.17).

Поэтому здесь (в тексте *упанишады*) говорится о том, что припоминание в форме непосредственного постижения, сопровождаемое чрезвычайной любовью к припоминаемому, само вызывает крайнюю любовь; и такой [человек] становится избранником Высшего Атмана. И лишь он, и никто иной, Высшего Атмана достигает. Словом «бхакти» обозначается как раз такое стабильное припоминание, поскольку «почитание» (upāsana) есть синоним «благоговейной любви» (bhakti).

Ценность всех этих свидетельств поистине трудно переоценить. Восходя через традицию древнейшей *веданты* к таким авторитетным текстам, как *Брахмасутры* и, что для нас особенно интересно, *Гита*, Рамануджа осуществляет философское оправдание мистического трансцендентализма *упанишад*. *Упанишады* (в терминологии *веданты* — *джняна-канда*) говорят прежде всего о знании. Однако это знание, будучи по своей природе неописуемым, не излагается, а предписывается. В современных терминах можно было бы сказать, что подобное знание задается не в виде описания, а при помощи алгоритма. Оно требует не понимания (не только одноразового понимания), а реализации; оно должно быть определенным образом «сделано». Далее устанавливается дигрессия, которая непосредственно приводит нас к *Гите*. Первый шаг реализации — заучивание знания (т. е. текста) наизусть; затем — многократное его воспроизведение (как было показано выше — рецитирование), благодаря чему знание превращается в почитание; почитание, ставшее непрерывным (образ «струи масла»!), обретает форму стабильного припоминания и, наконец, прогретое «крайней» («чрезвычайной», «чрезмерной») любовью, попадает в луч ответной божественной любви и превращается в *бхакти*. В преподании (или, точнее, в предписании) этого знания и состоит учение *упанишад*, а также, как мы считаем, и самой *Гиты*.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Отправляясь от идеи функционального своеобразия *Бхагавадгиты*, ее «правильного» (т. е. предписанного традицией и реализуемого живыми носителями культуры) употребления, мы пришли к выводу о том, что «смысл» текста заключается, в конце концов, в реализации некоторого безобъектного длящегося знания-состояния, которое мы попытались — разумеется, чисто условно — определить как состояние постоянной обращенности мыслящего и созерцающего субъекта на самого себя. Однако сам по себе этот вывод не только не исчерпывает всего богатства содержания текста, но, строго говоря, он был бы вообще непонятен без ясного представления о том пути (прослеженном нами в работе), который к нему приводит. Но и это уточнение следует считать недостаточным — потому, что от человека, правильно применяющего текст, требуется даже не «ясное представление» о пути, а само совершение его, конкретное овладение истиной конечного тождества Я = Я во всем многообразии промежуточных ступеней, которые, правда, этим тождеством снимаются, но без которых и оно само обращается в пустую тавтологию. Вся эта проблематика чрезвычайно близка известной гегелевской идее становления «абсолютного понятия», которое снимает все свои частные определения, отнюдь не уничтожая их. Интересующее нас состояние безобъектного знания можно сопоставить (разумеется, не по всем признакам) с гегелевским понятием «ничто», которое он характеризует следующим образом: «Только „ничто", понимаемое как „ничто" того, из чего оно возникает, на деле есть подлинный результат; оно само, следовательно, есть некоторый определенный результат, и у него есть некоторое содержание» («Феноменология духа». Введение). Естественно предположить, что такого рода схождения должны иметь какой-то общий источник. В самом деле, и авторы *Гиты*, и Гегель стремятся прежде всего реализовать такую характеристику бытия, как его дли-

тельность (непрерывность, движение). В сущности, вся проблематика гегелевского метода возникает как результат стремления философа описать движение в его длительности, не «останавливая» его статичными понятиями, присущими мышлению обычного типа. С другой стороны, реализация непрерывности знания-процесса, знания-состояния — это безусловно доминирующая черта учения *Гиты*, выраженная в ней эксплицитно (ср. идеал мудреца-человека, обладающего «стойкой мудростью») и, что особенно важно, функционально (непрерывность рецитации, приводящая к искомой структуре знания). Кстати, именно этот аспект учения философской школы вишишта-адвайта — подчеркивание непрерывности, длительности знания, уподобляемого в этом плане струе бесшумно льющегося масла,—заставляет считать ее среди всех прочих комментаторских школ особенно близкой духу учения *Гиты;* отсюда особое внимание к учению Рамануджи в нашей работе.

Можно, наконец, вспомнить еще одну мысль великого немецкого философа, весьма плодотворную, на наш взгляд, для понимания специфики *Гиты* именно как текста (т. е. как некоторого единства формальных, содержательных и функциональных аспектов данного памятника). Анализируя (в уже цитированной «Феноменологии духа») проблему критерия истинности того знания, которое человеческое сознание имеет о самом себе, Гегель пишет: «Сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, чтó для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть для одного и того же [сознания], то оно само есть их сравнение; для одного и того же [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует... Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию... Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не вы-

держивает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия» [там же].

Для нас здесь существенны два положения:

1) в процессе самопознания сознание человека непрерывно изменяется (эволюционирует, «растет»);

2) параллельно с этими изменениями должны меняться также и критерии оценки истинности/неистинности знания, применимые к такому сознанию.

Эти положения имеют прямое отношение к истории формирования и, главное, критериям оценки содержания текста *Гиты*. Всякий текст можно рассматривать как фиксацию процесса самовыявления, самообнаружения человеческого сознания. Работу какого сознания в таком случае фиксирует интересующий нас текст? Исходя из наших соображений о чрезвычайно постепенном складывании текста *Гиты*, о его связи с «текучей массой устной традиции», а главное, о наличии полностью или частично повторяющихся стихов внутри памятника, можно сделать вывод о том, что перед нами продукт работы «рецитирующего сознания» (если только допустим подобный термин) *носителей данной традиции, данного текста*. Это сознание, конечно же, по ряду признаков заметно отличается от того сознания, о котором говорит Гегель; однако в главном их деятельность совпадает, поскольку сознание носителей *Гиты* — это также есть сознание, направленное на самое себя. Если теперь вспомнить, что такого рода самопознание приводит к изменению, «росту» сознания (см. ранее наши замечания по данному поводу), то неизбежен вывод о том, что стихи *Гиты*, отражающие деятельность этого (коллективного) сознания на разных этапах его становления, будут заметно отличаться друг от друга как по содержанию, так и, соответственно, по тем критериям, которые могут быть применены для его оценки. Это обстоятельство, очевидно, заранее исключает возможность построения какого-либо рационального «синтеза» содержания *Гиты*. Каковы при этом могут быть упомянутые критерии оценки отдельных стихов поэмы (которые должны точно соответствовать степени развития отражаемого в этих стихах сознания) — вопрос чрезвычайно сложный и, по моему разумению, вряд ли вообще разрешимый.

Только что описанный процесс интеграции сознания составляет, с одной стороны, ярчайшую характерную черту *Гиты*, единственный, на мой взгляд, источник ее идей и образов, с другой — ее непроницаемую (по край-

ней мере, для некоторых типов сознания) тайну. Очень многие — чтобы не сказать вообще все — наставления и предписания *Гиты*, и в том числе главное из них, наставление в непрерывной рецитации текста, будут неизбежно представляться современному западному (научному) сознанию лишенными смысла, поскольку невоспроизводимыми, нереализуемыми. Из этого как будто следует, что дать правильное (т. е. функционально адекватное) описание смысла такого текста, как *Гита*, в терминах современного научного знания невозможно: вообще доступ к этому смыслу будет иметь лишь тот, кто поэму рецитирует, т. е. адепт индуизма. Я полагаю, что это не так, поскольку существует определенный методологический прием (реализованный в данной работе), позволяющий пронаблюдать требуемую текстом трансформацию сознания, не воспроизводя ее в самом себе. Этот прием состоит в том, что мы намеренно избираем в качестве объекта исследования не текст *Гиты* сам по себе, а носителя культуры, правильно (в указанном выше смысле) применяющего этот текст. Это позволяет изучать памятник, так сказать, в его «природной среде», не вырывая из той почвы, которая его породила.

Было бы все же неправомерно предполагать, что, работая с такого рода ментальным конструктом (воображаемым носителем культуры индуизма), исследователь целиком отдается во власть своих субъективных представлений, пытаясь моделировать такие состояния сознания, которые ему непосредственно недоступны. Какая-то доля риска в такой методике, конечно, есть; однако тексты, к счастью, не оставляют нас здесь без некоторых ориентиров: ими служат описания людей с уже трансформированным сознанием. Используя эти данные, можно в конце концов научиться работать по хорошо известной методике: постановка проблемы в виде гипотезы — эксперимент — проверка результатов. Так, например, *Гита* дает образы человека, «стойкого в мудрости», *йогина*, совершенного *бхакта, джнянина* и т. д. Описание Арджуны на поле боя (1.27—32, 47; 2.1,7), Арджуны в момент видения *вишваруты* (11.14, 23—25, 31 и др.), Арджуны после только что выслушанного наставления Кришны (18.73), Санджаи после слушания *Гиты* (18.76—77) преследуют, надо думать, те же самые учебно-тренировочные цели и помогают нам представить себе, о каких состояниях идет речь в поэме.

Однако здесь перед нами только один аспект этой

обширной проблемы. Всматриваясь в нее более тщательно, мы обнаруживаем, что древность и средневековье вообще весьма неохотно излагали важные учения в абстрактной форме, вне отношения к человеческой личности, способной эти учения вместить, воплотить. Один из наиболее ярких примеров такого рода — учение о «прекрасном самом по себе» (т. е. об идее прекрасного) в платоновском диалоге «Пир». После ряда недостаточных — но все более и более глубоких — определений сущности любви (по мысли Платона, обе эти идеи, прекрасного и любви, неразрывно связаны), наконец дается — в речи Сократа — учение о «прекрасном самом по себе»; однако описывается оно в виде пути, который должна реализовать живая человеческая личность: «Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого...» (210 ab). Принцип правильного соотношения знания и личности проступает в этом тексте совершенно ясно. Однако Платон проводит его еще дальше. После речи Сократа слово берет Алкивиад, который рисует образ Сократа как идеального мудреца — т. е., в данном контексте, как человека, овладевшего идеей прекрасного. С функциональной точки зрения, это изображение ничем не отличается от только что упомянутого образа мудреца (=человека «стойкой мудрости») в *Гите*. Тот же самый прием (конкретное изображение истины как человека истины, мудреца) мы встречаем и в конфуцианских и даосских беседах учителя с учениками, и в библейской Книге Иова, и в бесчисленных буддийских повествованиях с участием Гаутамы Будды, и во множестве других древних текстов.

Все эти соображения показывают, что примененный нами методологический прием — описание *Гиты* в виде конкретного единства текста и воспринимающего его сознания — опирается на достаточно глубокие закономерности структуры знания в древних культурах. Целью и идеалом такого знания является истина, понимаемая не как «что» (некое учение, идея, принцип и т. д. — которые могут быть сообщены, сформулированы, обоснованы), но как «кто», как живое единство личности и знания.

# ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Более подробные сведения о русской переводческой традиции *Гиты* сообщаются ниже

[2] Сохранились следы иного, чем в тексте «вульгаты», распределения стихов по главам, так, комментарий *Бхарата-манджари* объединяет 16 ю и 17 ю главы *Гиты* вместе, причем 17 я глава занимает стихи 1—19 теперешней 18 й об этом сообщает Т Чинтамани (1941, с 45 дополнительной пагинации).

[3] Изложение см у Дасгупты (1932, с 439—441)

[4] См подробные указания в известном конкордансе Дж Хааса, перепечатанном в переводе *упанишад* Р Юма (1931, с 516—562)

[5] Любопытно, что некоторые ученые считали возможным говорить о заимствовании стихов у *Гиты* в *КатхУп*, а не наоборот см Хиллебрандт, 1921, с 122, ср обсуждение у Ф Веллера (1953, с 100 и сл )

[6] Ср суждение Л Стернбаха о «текучей массе устной традиции», приведенное в моей статье [1972, с 96], а также цитированную там литературу

[7] Некоторые главы поэмы (особенно 4 я и 11 я) имеют более или менее ярко выраженное стилистическое единство, которое, однако, не противоречит их гномическому характеру в целом

[8] Подробности см в моей статье (1972, с 92—95).

[9] Все, что здесь говорится по поводу *Гиты*, справедливо и относительно *Брахмасутр*, которые сами на нее ссылаются, что означает не одновременность создания обоих текстов, как полагал, например, Макс Мюллер («Шесть систем », с 155), а, как правильно указывает Д Бхандаркар (1937, с XIII—XIV), постепенность их складывания

[10] Можно думать, и поборники древней ведийской религии, говорившие, что «нет ничего иного, [кроме Веды]», которых *Гита* обличает в 2 42 и сл , относились к новому культу не вполне дружелюбно, ср также гневные инвективы 16 й главы, направленные против людей «демонического склада», слишком горячие для морального назидания

[11] В конце прошлого века (1896) А Фюрером были обнаружены на южной границе Непала развалины святилища, посвященного супруге Кришны — Рукмини Оно датируется VI в до н э (Ламотт, 1929, с 16), что указывает на значительную древность культа Кришны К сожалению, нет возможности установить, какой секте принадлежало это сооружение

[12] Также специфическим для текста *ЧхУп* 3 17 6 является слово acyuta, которое в древнейших *упанишадах* (вплоть до *МайтриУп*) более не встречается, в *Гите* оно употреблено трижды 1 21, 11 42, 18 73

[13] См также мою работу *Проблемы интерпретации брахманической прозы* (1981, с 65—69)

[14] Я менее всего склонен защищать «добуддийскую» датировку

*Гиты*, представленную, например работой Дасгупты (1932 с 549), однако есть некоторые основания предполагать что один из цент ральных эпизодов *Гиты* видение *вишварупы* (гл 11) восходит к древнейшим шаманистским представлениям имеющим параллели также в буддийских текстах (см ниже)

[15] Одно время существовали серьезные сомнения в том что Шанкара — комментатор *Гиты* и Шанкара — знаменитый основатель *адваита веданты*, автор комментариев на *Брахмасутры* и на основ ные десять *упанишад*,— одно и то же лицо (см особенно Б Фад дегон, 1906), однако теперь благодаря трудолюбию и проницатель ности Пауля Хакера репутация автора *Гита бхашьи* восстановлена (см Хаушильд, 1967, с 54)

[15a] Отметим некоторые неточности в работе Дасгупты Рама кантха вместе со своим вторым именем (Раджанака) фигурирует у него в виде двух разных лиц, также невозможно догадаться что комментарии, написанные Ведантадешикой и Венкатанатхой, при надлежат одному лицу, см выше замечания по поводу путаницы в связи с Анандагири

[16] В этом же смысле высказывается Ламотт (1929, с 8), Зэнер (1969, с 5) уклончиво говорит о «переходах (в тексте *Гиты* — *В С*) от одной темы к другой, разочаровывающе внезапных даже для твердого приверженца содержательного единства Гиты», У Хилл (1928) обходит этот вопрос молчанием

[17] См, например, концепцию «двух мистицизмов» — эмоциональ ного и аскетического — у Зэнера (1969, с 2—3) и о возможности их сочетания в опыте одного мистика

[18] См, впрочем, замечания К Раджи (1941, с XXXIII—XXXV) и Смирнова (1960, с 25), которые все таки не доходят до существа дела

[19] Конец последней восемнадцатой главы *Гиты* построен следу ющим образом стихи 57—63 последние наставления лично к Арджу не, 64—72 последние слова *Бхагавана* вообще, 73 ответ Арджуны 74—78 заключительная реплика рассказчика, т е Санджаи

[20] «Тайным» его называет и Санджая 18 75, этим словом (guhya) учение Кришны несколько раз называется и в предыдущих главах, см 9 1—2, 10 38, 11 1, ср также синонимическое rahasya — «тайна» в 4 3 и rahas как «уединение» в 6 10

[21] ya ca adhyesyate, пока дается условный перевод этого гла гола

[22] Иногда в конце глав (и это, видимо, есть одно из указании на «промежуточные финиши» в процессе формирования текстов)

[23] Наиболее точно это слово объясняет Саяна «изучение ведий ского текста своей (семейной) школы», см *ТАр* 2 10 6 и коммент

[24] Связь *рахасьи* с более общей *свадхьяей* вытекает из прямого соответствия тех и других наставлений в *сутрах* Этим вопросом специально занимался Ольденберг (1915), см также Кейт (1909, с 302—303)

[25] См, например *ЧхУп* 1 12 1 8 15 1 *ТаУп* 1 9, 1 11 *КаушУп* 1 1 — svadhyaya, *ЧхУп* 2 12 1 — adhyayana (также глагольные фор мы adhi+i, *ЧхУп* 8 15 1 — vedam adhitya, 7 3 1 — mantram adhitya, *БрУп* 3 7 1 — yajñam adhīyanah, 4 2 1 — adhitavedaḥ), *БрУп* 4 4 22 — vedānuvacana, *КатхУп* 2 23=*МундУп* 3 2 3 — pravacana (это слово Шанкара объясняет как anekavedasvīkaraṇa, т е «усвоение [на изусть] нескольких вед»), см также *ТаУп* 1 3 и 1 9

[26] *Маха-ядженя* жертва (живым) существам, жертва людям жертва предкам, жертва богам и жертва *Брахману* (*ШБр* 11 5 6 1)

[27] Подробный перечень такого рода текстов см в *ШБр* 11 5 6 4—8, *ТАр* 2 9 1 (с небольшими вариантами)

[28] Совершаемое в деревне молча, а в лесу вполголоса, эта последняя манера рецитации именуется *джапа* (ср замечания Саяны к *ТАр* 2 15 1)

[29] Следующую группу значений, приводимых Моньер Вильямсом to teach, cite, quote, mention, express, declare, to learn from (Abl) — логично считать производной от основного значения «читать либо повторять вслух», например, значение «учить» приобретает оттенок многократности, будучи осмыслено в ситуации обучения ученика с голоса учителя (который, однако, к тому времени уже знает — путем многократного повторения вслух — текст наизусть) и т д

[30] Следует заметить, что Махадева Шастри, переводчик *бхашьи* Шанкары на английский язык (1897), не только не выявляет в своем переводе этих значений, но вообще оставляет глоссу *paṭhiṣyati* без перевода! Одно из двух или в традиции, к которой принадлежал М Шастри, этот смысл был постепенно утрачен (что создало соответствующую инерцию мышления), или, наоборот, все это (т е ритуальное значение *Гиты*) было для него как то уж чересчур очевидно — настолько, что он не счел необходимым об этом упомянуть

[31] По крайней мере так считает Аннангачарья, издатель *Татпарья-чандрики* Ведантадешики (Мадрас, 1941) Однако в известном нам тексте *Кадамбари* упоминания *Гиты* нет Из какого произведения взял Ведантадешика свою цитату, мне не удалось установить Любопытно, что «описание [лесной] обители» в романе Баны имеется (так называется один из его разделов), в этом, как всегда у данного автора, пространном описании мы встречаем несколько сложных слов, начинающихся с «непрестанно» (anavarata), также неоднократно встречается слово «рецитация» (adhyāyana) без упоминания *Гиты* Исходя из этого, можно предположить, что поэт, которого цитирует Ведантадешика, жил после Баны Он составил описание лесной обители в подражание своему знаменитому предшественнику и в этом описании упомянул *Гиту*

[32] В текстах *брахман* очень часто говорится о том, как боги, находящиеся в состоянии непрерывной войны с *асурами*, добиваются над ними победы, применяя тот или иной ритуальный прием, именно такого рода прием (например, знание какого либо мистического соответствия) и воспроизводит жертвующий жрец, припоминая этот сакральный прототип своего действия

[33] Так именуются в *брахманах* разделы, содержащие формулу «кто так знает», *артхавада* означает «наставление о цели (смысле, пользе)» данного ментального усилия

[34] Напомним, что Ведантадешика связывает жертву знанием с главами 9 (со стиха 15) — 11, которые могут считаться в о с х в а л е н и я м и *Бхагавана* (особенно если их рецитировать)

[35] О рецитировании *РВ* как ритуальном акте см свидетельства *грихьясутр* *ШанкхГрСу* 2 5 1—12, 2 7 1—29, 6 1—3 и сл, *АшвГрСу* 3 1—2, *ПарГрСу* 2 3 1—10 и др

[36] Упанишад Брахма Йогин, конечно, не столько отражает современное состояние дел, сколько воспроизводит (иногда расширяя) текст Шанкары — и это несколько снижает ценность его свидетельства Зато вот совершенно конкретное указание на позднюю практику «Общераспространенное представление о бхакти — это мягкость сердца в сочетании с непрерывным произнесением [молитв] по четкам мы ежедневно рецитируем Гиту » (Ганди, 1959, с 7, 29) и т д Последнее свидетельство относится к 1930 г

[37] Этот вопрос достаточно детально рассмотрен в моей книге (1981), поэтому здесь я ограничусь лишь самым необходимым, т е тем, что имеет непосредственное отношение к *Гите* и к *свадхьяе*

[38] Например, около 100 раз в *БрУп* и примерно столько же в *ЧхУп* Формула пронизывает буквально весь текст *БрУп*, за исключением последнего, «дополнительного» раздела

[39] Т е весь этот обряд может быть заменен одним лишь его символическим компонентом

[40] Одно из лучших изображений вхождения в сферу сакрального и затем возвращения к обыденному миру дает *ШБр* 1 1 1 1—6

[41] Разумеется, источником такого знания может быть только священный текст спонтанная непрерывность сознания, время от времени возникающая в обыденной жизни, к делу не относится

[42] В третий раз — поблизости от разбираемого места в 4 18 опять в несколько модифицированной форме, причина столь частого употребления формулы, видимо, сам ритуальный контекст данной главы (далее 4 24—33 — учение о жертве)

[43] Комментаторы (Рамануджа и др ) здесь разъясняют что речь идет главным образом о варно ашрамных обязанностях человека

[44] Интересно, что современные читатели склонны в данном контексте расширять сферу значения слова *карма* на любое мыслимое действие человека, тогда как старые комментаторы видят в «варновом долге» предписанные *шастрами* ритуалы, видимо, правы и те и другие первые раскрывают до конца заложенные в тексте возможности тогда как вторые полагаются на его эксплицитные указания (см например, 4 12—13)

[45] Т е с опорой на один только разум сравнивающий предметы и явления по законам тождества, противоречия и исключенного третьего

[46] Вот еще свидетельство — я продолжаю цитировать *Марбург* — способности видеть любимое существо повсюду

Плитняк раскалялся, и улицы лоб
Был смугл, и на небо глядел исподлобья
Булыжник, и ветер, как лодочник, греб
По липам И все это были подобья

Ср бесчисленные уподобления 10 й главы *Гиты*, приводящие к экстатической теофании в главе 11

[47] Крайне любопытно, что идея «непрерывности» жертвоприношения, которая есть одна из его существенных черт, в *РВ* оказывается связанной почти исключительно с богом огня, см *РВ* 1 140 7 3 25 5, 1 73 4, 5 1 7, 5 6 1, 10 7 4 10 12 2 10 31 2—4 и др В некоторых из этих гимнов Агни называется «мудрым», «знающим» и т д что вряд ли можно считать случайным совпадением Ключ к такого рода эпитетам этого божества дает, видимо стих *РВ* 7 1 1 «Из двух кусков дерева движением руки всехвального Агни родили люди, образ [его] созерцая» Гельднер переводит здесь dìdhitibhih как «unter innerem Schauen», сопровождая это таким примечанием «Sie sehen zunachst im Geiste die Erscheinung des Gottes, wahrend sie ihn aus reiben» С этим пониманием вполне согласен Гонда (1963, с 223), и, видимо, справедливо См еще 3 26 1 manasagnim nicayya, т е «умом (*манасом*) почитая Агни » Таким образом, и «непрерывность» (*нитья*), и «ум» Агни связаны по видимому с внутренним усилием, усилием *манаса*, направленным на созерцание образа Агни это усилие длится пока звучат слова гимна (см *РВ* 5 18 4 и, в связи с Сомой, 9 12 7) К сожалению, мы мало знаем о технике подоб

ной «медитации», однако ее связь с обсуждаемым типом «ведийского знания» бесспорна. Ср. выше замечания о непрерывности жертвоприношения (по поводу *свадхьяи*).

[48] Так полагают Шанкара, Анандагири, Рамануджа («жертва под названием „знание"»), Ведантадешика, «Хануман», Венкатанатха, Пурушоттама, Нилакантха (который несколько неожиданно отождествляет *джняна-яджню* с высшей стадией йогического транса — *нирвикальпа-самадхи!*), Рамакантха и др.

[49] *Видение вишварупы* (так называется в колофоне 11-я глава *Гиты*, содержащая описание «вселенской формы» *Бхагавана*) опять возвращает нас к *РВ*, хотя и с несколько неожиданной стороны. Дело в том, что аналогичный образ в гораздо более скромной (и надо думать, более архаичной) форме присутствует в 326-й главе 12-й книги *МБх*. Здесь мы читаем следующее описание Нараяны (12.326.1—7): «Так восславленный истинными и тайными именами, этот Господь тогда явился мудрому Нараде в облике вишварупы: как бы состоящий из светлого месяца и как бы от месяца отличный; с виду как бы огонь и как бы созерцаемая умом сущность; цветом как бы крыло попугая и как бы самоцветов сиянье; как бы темно-синий цвет и как бы золото [видом]» и т. д. После перечисления еще нескольких ярких цветов вроде коралла, золота, сапфира, жемчуга и т. д.— заключение: «Тысячеглазый, стоглавый, тысяченогий, с тысячью животов и рук и все же как бы непроявленный». Как мы видим, эта *вишварупа* заметно отличается от теофании 11-й главы *Гиты*. Главное место здесь занимает ярчайшая цветовая гамма, тогда как «вселенной, сосредоточенной в теле Бхагавана», здесь, собственно, нет; упомянуты лишь (присутствующие также в *Гите*) символы его всеведения, всеприсутствия и пр.: «тысячеглазость», «тысячерукость» и т. д., что скорее сближает этот текст с *Пуруша-суктой* (*РВ* 10.90). Однако еще более удивительной аналогией следует считать описание *вишварупы* «аскета Готамы» Будды; в одной из древнейших частей палийского канона, *Виная-питаке* (*Маха-вагга* 1.15.7), говорится о том, как Будда приходит в Урувелу, где находится множество лесных аскетов, огнепоклонников. После взаимных приветствий Будда изъявляет желание провести ночь в помещении, где хранится священный огонь; анахореты отговаривают его: там живет «змей» (*нага-раджа*), обладающий великой магической (йогической) силой (*иддхи*); однако «аскет Готама» не пугается и входит в комнату к змею; рассерженный, тот «выпускает облако пламени, словно горящий огонь»; тогда «змей среди людей (т. е. Готама), совершенный владыка стихии огня, также испускает огонь... Проходит ночь. К утру огни змея погасли, тогда как многоцветные огни властелина магических (йогических) сил остались. Темно-синие и красные, розовые, желтые, цвета драгоценных камней, разных цветов огни появились на теле Ангираса (или потомка Ангираса). Положив змея в свою чашу для милостыни, он показал его брахману, говоря: вот, ты видишь змея, Кассапа. Мой огонь победил его огонь».

Здесь перед нами, очевидно, весьма архаичная форма *вишварупы* (сам термин в тексте *Виная-питаки* не встречается). Ее ритуально-магический (скорее всего шаманский) характер бросается в глаза. Наибольший интерес помимо описания огней вызывает наименование Будды «Ангирасом» (или, вернее, «потомком Ангираса»: соответствующие формы в пали не различаются). *Ангирасы* — один из классов полумифических существ, древних жрецов огня, часто упоминаемых в *РВ*. В одном гимне (10.78.5) потомки Ангираса названы

именем «вишварупа». Связь обоих терминов, впрочем, прослеживается и в *МБх*: Ангирас имплицитно присутствует в приведенном выше тексте 12.326.1—7; дело в том, что эпизод, заканчивающийся видением *вишварупы*, начинается (в 12.324) рождением у Ангираса сына по имени Брихаспати, *пурохиты* богов. Целиком ритуальный контекст всех этих реалий, и в том числе *вишварупы*, в особом доказательстве не нуждается. Это, кстати, проливает весьма неожиданный свет на древнейший этап развития буддизма, на существование идейных (и ритуальных) его связей с движением *бхакти* и т. д. Старая тема «Гита и буддизм» еще, по-видимому, далеко не исчерпана.

[50] Его цитирует в своих «заметках» Дхупакара Шастри (см. Бомбейское собрание комментариев, т. 1, с. 417).

[51] Т. е. вообще любой инвентарь, аксессуары, включая помещение. Я перевожу (см. выше) «жертвенная ложка». Небольшие разночтения подобного рода обусловлены тем обстоятельством, что единый санскритский текст *Гиты*, цитируемый комментатором, воспроизводится мною по-русски в виде двух версий — ритмизованной и прозаической. Цитация ритмизованного перевода обусловлена стремлением подчеркнуть рецитационную функцию текста.

[52] Приведя альтернативное объяснение: «ж е р т в а — Б р а х м а н в о г н е Б р а х м а н а — приносится заказчиком жертвоприношения, который есть Б р а х м а н <ибо такова его с в а р у п а (внутренняя сущность)>, Б р а х м а н у, т. е. какому-либо божеству, сущность которого также есть Брахман...» и т. д., Абхинавагупта цитирует начало 4-й главы (4.11): «Кто и как бы ни почитал Меня...», указывая на тождество терминов «Я» и *Брахман* в контексте 4.24.

[53] Безразличие к плоду действий вырабатывается только в самом процессе совершения действий, а отнюдь не внезапной их остановкой. От меня поэтому совершенно ускользает логика рассуждения С. Дасгупты, когда он пишет по поводу техники самообуздания в *Гите*: «Даже такое отвлечение от плодов желаний (которое к тому же есть метод самоконтроля) должно быть н а н а ч а л ь н ы х э т а п а х д о п о л н е н о исполнением обязательных действий (разрядка моя.— *В. С.*)» (1932, с. 444).

[54] Т. е. знание, составляющее «жертву знанием», о которой только что шла речь.

[55] В частности, такой модернизирующий подход к *Гите* (и, разумеется, к *упанишадам*) был свойствен Рихарду Гарбе, и в этом главная причина его разногласий с «автором», как он выражался, «позднейшей обработки». Ср., например, его слова об «авторе, который не отважился (!) отбросить путь спасения, состоящий в отречении от мира и абстрактном познании (!)» (1921, с. 59—60).

[56] В качестве примера можно привести Рамануджу, который в стихе 4.28 ни с того ни с сего толкует *йогу* (переводя ее во множественное число) как «паломничество по святым местам и обителям», объясняя это «контекстом». Другие комментаторы, однако, судят о том же самом «контексте» совершенно иначе.

[57] Так, наиболее последовательно толкует данный термин Ведантадешика, который понимает под «приемами» *карма-йогу*, *бхакти-йогу* и т. д.

[58] В этом стихе, однако, учитывая его более широкий контекст, слово *йога* может иметь также и другой смысл, о котором см. ниже.

[59] Это словосочетание соответствует второму значению слова *йога* (см. ниже).

[60] Т. е. согласно *санкхья-йоге* — тренировке разума.

[61] Ни один из известных мне переводов *Гиты* не дает правильно-

го понимания данного стиха. Здесь, разумеется, идет речь об отбрасывании привычных упражнений с текстом; однако это — отбрасывание лестницы, которая уже сослужила свою службу. Есть некоторые основания считать, что возникновение техники *йоги* связано с уединенной рецитацией ведийских текстов (см. ниже).

[62] Сочетание *йоги* с *бхакти-йогой.*

[63] Надо сказать, что нежелание распространяться о «крайних» формах аскетической тренировки — это характерная черта такого рода назидательной литературы. Можно привести пример из весьма далекой от Индии духовной традиции. Вот что пишет знаменитый христианский подвижник VI в. Иоанн Лествичник: «Никто из тех, которые подвержены раздражительности, возношению, лицемерию и злопамятности, да не дерзнет когда-либо увидеть и след безмолвия, чтобы не впасть ему в умоисступление, и только» (27.36). С этим можно сравнить призывы *Гиты* «не смущать» людей малознающих, туповатых (3.29 и сл.).

[64] Мы находимся в заключительной части 6-й главы, и речь идет, конечно, о *йоге* в техническом смысле слова.

[65] Это значит — и на пути мирского преуспеяния, и на пути отрешенности (так утверждают Шанкара, Рамануджа и большинство остальных комментаторов).

[66] Обратим внимание на «обуздание себя в пище» (4.30) в связи с ролью пищи при *прана-агнихотре.*

[67] Один из множества примеров — та форма *вишварупы*, которую мы находим в *Гите*, и ее позднейшие обработки (см., например, *Ишвара-гита* 5.23—44), а ведь *вишварупа* — вещь очень старая и к тому же, как было показано выше, скорее всего магико-аскетическая.

[68] «Величие формы» мы встречаем также в 11.3, опять в сочетании с глаголом dṛś («видеть», «созерцать»); ср. также «многие невиданные чудеса» в 11.6 по соседству с «дивными формами» (11.5)

[69] Очевидно, это еще одно свидетельство о происхождении *йоги* из ритуала, ибо здесь формула «кто так знает» служит явно для целей йогической медитации.

[70] Структура речей Кришны (т. е. его «ответов» на слова Арджуны) до некоторой степени воспроизводит, по крайней мере на протяжении первых шести глав поэмы, структуру этого «вопроса», т. е. главным образом раздела 1.36—45.

[71] Общее указание на характер предстоящего действия — битвы — содержится уже во вступительной реплике Дхритараштры (1.1).

[72] Слово *гуна* встречается в *Гите* свыше 20 раз; см., например, 2.45; 3.5; 3.27—29; 3.37; 4.13; 7.13—14; 13.14; 13.19; 13.21; 13.23; 14.18—21; 14.23; 14.25; 14.26; 15.2; 18.19; 18.29; 18 40—41.

[73] См., например, такие стихи, как 2.45; 7.13; 7.27; 13.21 и др.

[74] А ведь было время, когда такие эрудиты, как Гельднер и Гарбе, всерьез обсуждали вопрос о том, «какому индийскому дереву соответствует ашваттха»! Ирония, с которой об этом пишет Ф. Веллер, в данном случае вполне уместна (1953, с. 174—175).

[75] Интересно еще раз отметить чисто йогическую черту выхода «за пределы трех гун», точно так же как отказа от действия (постепенно, при помощи самого действия) и от образа (постепенно, с помощью работы над образом). Отказ от трех *гун* происходит не путем резкой «отмены», остановки всей системы разом, а сведением ее сначала к единой *гуне*, высшей *(саттве)*, сопровождаемым отрешенностью от двух низших (впрочем, и здесь иерархия: сначала от

*тамаса*, затем от *раджаса*); после чего человек может постепенно выходить и за пределы *саттвы* (что, впрочем, столь же неописуемо, как полное недеяние и «опустошение» единого образа этой последней опоры сознания). Поскольку область трех *гун*, по мысли *Гиты*, неразрывно связана с *Ведами* (особенно ясно 2.45 и, по поводу *ашваттхи*, 15.1), то можно предполагать, что и процесс «превосхождения ведийской обрядности» происходил по этапам, иерархически: сначала отрешенность от ведийского *тамаса* (человеческие и вообще животные жертвы, вредоносная магия), затем от ведийского *раджаса* (удовлетворение чувственных желаний вроде богатства и пр. за счет ритуала) и, наконец, от ведийской *саттвы* (т. е. вообще от обрядности в любой форме). При этом иерархический уровень последнего шага соответствует выходу за пределы «образного разума» и вхождению в абсолютное знание.

[76] Последняя фраза возвращает нас к ситуации «вопроса Арджуны» (гл. 1), давая на него ответ.

[77] К ним, однако, присоединяются какие-то (точно не указанные) «вожди воинов наших» (говорит Арджуна), т. е. военачальники Пандавов, гибнущие, надо думать, за свою неправедность.

[78] Против предлагаемого истолкования образа *вишварупы* в *Гите* могут быть выдвинуты следующие возражения:

а) оно не опирается на эксплицитные указания как самого текста, так и его комментариев;

б) само по себе сочетание в характеристике божества по видимости контрастных атрибутов — хорошо известный в Индии факт. Можно вспомнить, например, «милостивые» и «ужасные» черты в облике богини Кали-Парвати, аналогичную амбивалентность образов Шивы, буддийского божества Тары и т. п. Эти, с нашей точки зрения, противоречия, очевидно, таковыми не являются для поклонников такого рода божеств, которые с равным усердием воспевают, скажем, Дургу то в одном, то (смотря по необходимости) в другом облике. При этом никакого «опустошения сознания» у них, по всей видимости, не возникает.

Первое возражение носит до некоторой степени формальный характер, и для ответа на него достаточно формального же соображения о том, что ни древние тексты, ни их комментарии не обязаны объяснять и оговаривать все на свете. Ясно, что нам, современным интерпретаторам индийских текстов, принадлежащим к совершенно иной культуре, могут прийти в голову такие ассоциации идей, даже такие направления анализа памятников, которые внутри изучаемой культуры оказались не реализованы. Следует беспокоиться лишь о том, чтобы такие внетекстовые истолкования не противоречили духу (и, конечно же, эксплицитным указаниям) изучаемых текстов. Допустимо думать, что наше понимание образа *вишварупы* не противоречит тем представлениям о безобъектном знании-состоянии, которые были изложены выше на основе свидетельств как самого текста, так и его комментариев.

Что касается второго возражения, то оно устраняется ссылкой на специфическую функцию изучаемого текста. В самом деле, никакого «опустошения сознания от образов» не происходит у тех почитателей Дурги-Парвати, которые обращаются к ней время от времени, восхваляя по необходимости то одну, то другую ипостась (то милостивую, то ужасную). Такое почитание во многом напоминает древнейший ведийский катхенотеизм (абстрагирование от тех атрибутов почитаемого божества, которые несущественны в пределах данного обряда). Совсем иначе работает сознание адепта в процес-

се непрерывной рецитации текста, приводящем к взаимодействию резко (в *Гите*, как мы видели, утрированно резко) противопоставленных атрибутов одного божества; ср., например, такие контексты, как 18.56: «Тот, кто ищет Моей защиты... Моей милостью обретает высшее состояние», и, с другой стороны, стихи 11.23—30 с их нагромождением «клыков», «пастей», «размозженных голов, торчащих между зубами», и т. д. Все дело именно в том, что энергия интенсивной проработки выученного наизусть текста приводит к сталкиванию, спаиванию воедино несопоставимых атрибутов, к своего рода «химической реакции» между ними, результатом которой может быть лишь их взаимная нейтрализация — растворение, опустошение. Так в сознании ученика реализуется представление об абсолютно непостижимом, бескачественном божестве, притом не абстрактно (простым признанием факта «бог непознаваем»), но конкретно — активным вхождением в состояние безобъектного знания. Такого рода апофатическое представление о божестве выражается в *Гите* неоднократно, см., например, 2.18, 23—25, 29 и др.

Любопытную аналогию такого апофатизма, реализуемого медитацией над заведомо «недолжными» представлениями о божественной природе, можно обнаружить в учении христианского мистика Дионисия Ареопагита (условно V в.). Вот отрывок из его трактата *О небесной иерархии*: «...если по отношению к божественным предметам отрицательный (апофатический.— *В. С.*) образ выражения ближе подходит к истине, чем утвердительный, то при описании невидимых и непостижимых существ несравненно достойнее употреблять изображения, несходные с ними. Поэтому священные описания, изображая небесные чины в несходных с ними чертах, придают им более чести, чем бесславия, и показывают, что они превыше всякой вещественности. А что сии несходные подобия более возвышают наш ум — в этом, как я думаю, никто из благоразумных спорить не будет. Ибо благороднейшими изображениями скорее бы некоторые обманулись, представив себе небесные существа златовидными, какими-то мужами световидными, молниеносными, красивыми по виду, одетыми в светлые одежды, испускающими безвредный огонь, или под какими-либо другими подобными видами, в которых богословие изображает небесные умы. Потому, чтобы предостеречь тех, которые в понятиях своих не восходят далее видимых красот, святые богословы по своей возвышающей наш ум мудрости прибегли к таковым очевидно несходным подобиям, чтобы не допустить нашу чувственную природу навсегда остановиться на низких изображениях; но чтобы самим несходством изображений возбудить и возвысить ум наш. И так, при всей привязанности некоторых к вещественному, покажется им неприличным и несообразным с истиной, что существа высшие и божественные в самом деле подобны столь низким изображениям. Впрочем, не должно забывать, что нет ничего в мире, что не было бы совершенно в своем роде» (Неб. Иер., 2.3).

[79] Вачаспати перечисляет и несколько других благоприятных объектов для первоначального созерцания (в коммент. к 3.1): «Это могут быть, например, Хираньягарбха, Васава, Праджапати и т. д.»; после этого он приводит длинную цитату из *Вишну-пураны* (6.7.77—86), содержащую подробное описание Вишну (Хари) со множеством атрибутов. Разумеется, ни о каких «ужасах» здесь речи нет.

[80] Слово *вишишта-адвайта* означает «недвойственность (монизм) многоразличного», а не «ограниченный монизм», как считает, например, С. Радхакришнан (1957, с. 598). См. Лакомб (1966, с. 5) и др.

[81] Наиболее полное описание соответствующей литературы дает Дасгупта (1940, с. 94—133); см. также С. Радхакришнан (1957, с. 604—606); Шринивасачари (1946, с. 503—540).

[82] Эти три авторитетных текста — *упанишады* (понимаемые в данном случае как единый текст), *БрСу* и *Гита* — составляют «тройной канон» (*прастхана-трая*), на котором (т. е. объясняя и развивая его положения посредством комментариев) основываются все школы *веданты*, включая *ВА*.

[83] Рамануджа (в своей *Веда-артха-санграхе*, а также в комментарии на *БрСу*) называет имена «древних учителей», на которых он опирался в своей экзегетике. Это «автор обширной глоссы (*вритти*)» Бодхаяна, а также Танка, Драмида, Гухадева, Капардин и Бхаручи; от первых трех до нас дошли также некоторые названия произведений и крайне незначительные фрагменты (их приводит с переводом на английский язык Й. ван Бейтенен, 1956, с. 301—311; см. также филологический анализ всего материала на с. 18—30 этой работы). Создается впечатление, что все эти авторы были некими «вишишта-адвайтистами до Ямуны»; однако адвайтисты считают их предшественниками Шанкары; см., например, специальную работу Мурлидхара Панде (1972, с. 105—173). Скорее же всего, по-видимому, чисто философская позиция в текстах этих старых комментаторов *упанишад* и *БрСу* была выражена недостаточно определенно; и именно по этой, быть может, причине данные произведения вышли из употребления (перестали переписываться) после размежевания между *адвайтой* и *ВА*.

[84] Я основываюсь на сообщении С. Дасгупты (1940, с. 139); см., впрочем, с. 98 той же работы, где приводится несколько иной список произведений этого философа.

[85] У Махапурны были две сестры; старшая из них, Кантимати, выйдя замуж за Кешаву Яджвана (Асури Кешаву), в 1017 г. родила сына Ллаю Перумаля, который впоследствии принял имя Рамануджа; см. С. Дасгупта (1940, с. 100); Шринивасачари (1946, с. 514) сообщает, что Махапурна (или Шришайла Пурна) был не только учеником, но и внуком Ямуначарьи; если это так, то оба основателя школы *ВА* оказываются отдаленными родственниками.

[86] Т. е. «счастливый», «удачный» комментарий; это наименование происходит, видимо, не от автора трактата.

[87] Впрочем, нет оснований настаивать на полной аналогии *ВА* с формой учения Платона: эти вещи слишком далеки и по времени, и по культурному контексту. Некоторый параллелизм все же налицо; ясно, например, что платоновские «идеи» — это образы (в индийских терминах — *рупа*), которые надо не «понимать», а долго (и по возможности непрерывно) созерцать.

[88] Отметим также очевидные параллели с символикой *Гиты*: утешение со стороны Кришны в ответ на тоску и безысходность; перечисление различных «имен» (эпитетов) *Бхагавана* — в сочетании, надо думать, с ви́дением повсюду его форм — это рецитационно-образная техника глав 9—11 *Гиты*; переполнение божественной энергией, а также ощущение себя творцом мира — ср. учение *Гиты* об «излияниях сил».

[89] В состав этого «другого» могут входить и такие уже совсем «горячие» вещи, как образы тантрического шиваизма (он исповедует *адвайту*) и пр.

[90] Следует обратить внимание на еще один аспект сочетания «обеих ведант» (т. е. учений *упанишад* и *альваров*) в *ВА*: попытка выразить новые образы (т. е. новые формы спонтанной религиозно-

сти) на языке старых традиционных символов — это есть, если вдуматься, единственный путь обновить древнюю культуру, не ломая ее. «Старые мехи» при этом всегда немного трескаются, и какое-то количество «нового вина» вытекает. Однако все знают, что от размачивания мехи обновляются.

[91] В тексте Рамануджи обе формулы вторично выписаны полностью, что соответствует тогдашнему методу цитации. При современной системе отсылок на тексты (указанием раздела — главы — параграфа — стиха) в таком повторении необходимости нет. Любопытно: оно выявляет принципиально иной подход к тексту в древности (в средние века) и в наши дни. Ясно, что ссылаться на тексты так, как это делает Рамануджа (и любой другой комментатор), можно лишь в том случае, если они внутри данной культуры заучены наизусть, причем некоторые важнейшие формулы, видимо, даже находятся в процессе «непрестанного припоминания», о котором как раз идет речь.

[92] В данной серии цитат тексты *ЧхУп* 3.18.3 и 4.2.2 являются завершением контекстов, начала которых соответственно 3.18.1 и 4.1.4.

[93] Цитата из древнего (дошанкарийского) ведантиста, чьи произведения не сохранились.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААр — Айтарея араньяка
АБр — Айтарея брахмана
АВ — Атхарваведа
АпДхСу — Апастамба дхармасутра
АУп — Айтарея упанишада
АшвГрСу — Ашвалаяна грихьясутра
БрСу — Брахмасутры Бадараяны
БрУп — Брихадараньяка упанишада
БхГ — Бхагавадгита
ВС — Ваджасанеи самхита
ГаутДхСу — Гаутама дхармасутра
ГБх — Гитабхашья
ГобхГрСу — Гобхила грихьясутра
ДжБр — Джайминия брахмана
ИшаУп — Иша упанишада
КатхУп — Катха упанишада
КаушУп — Каушитаки упанишада
КБр — Каушитаки брахмана
КхадГрСу — Кхадира грихьясутра
М — (рецензия) Мадхьяндина
МБх — Махабхарата
Ману — Манава дхармашастра
МайтриУп — Майтри (Майтраяния) упанишада
ПарГрСу — Параскара грихьясутра
ПрашУп — Прашна упанишада
Рам — Рамаяна
РВ — Ригведа
СубУп — Субала упанишада
ТАр — Тайттирия араньяка
ТБр — Тайттирия брахмана
ТВайш — Таттва вайшаради
ТС — Тайттирия самхита
ТаУп — Тайттирия упанишада
ЧхУп — Чхандогья упанишада
ШанкхГрСу — Шанкхаяна грихьясутра
ШанкхШрСу — Шанкхаяна шраутасутра
ШветУп — Шветашватара упанишада
ЯВ — Яджурведа

* * *

AASS — «Ananda Asrama Sanskrit Series».
ABORI — «Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute».
ERE — *«Encyclopaedia of Religion and Ethics».*
HOS — «Harvard Oriental Series»
IIJ — «Indo-Iranian Journal».
JAOS — «Journal of American Oriental Society».
SBE — «Sacred Books of the East».
ZDMG — «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft».

# БИБЛИОГРАФИЯ

## *I. Санскритские источники* *


1. Aitareya Āraṇyaka with comment. by Sayanacarya Ed by Baba S Phadake Poona, 1898 (AASS. 38).
2. The Aitareya Āraṇyaka Ed and transl by A. B Keith Ox, 1909.
3. Aitareya Brāhmaṇa with the Bhāsya of Sayanacarya. Ed by K S Agaçe. Vol 1—2. Poona, 1896 (AASS 32)
4. The Aitareya Brâhmaṇam of the Rigveda. Ed., transl and explained by M Haug Vol 1—2 Bombay, 1863.
5 Atharva Veda Saṃhitā. Ed. by Deep Chand. Delhi, 2035 (1979).
6. [Aitareya Upaniṣat etc.] Eighteen Principal Upanishads. Vol 1. Ed by V. P. Limaye and R. D Vadekar Poona, 1958 (Gandhi Memorial Edition)
7 Ten Principal Upanishads with Śānkara-bhāsya Delhi, 1964
8. The Bhagavadgitā with eleven commentaries First Collection. Critically ed. by G. S. Sadhale Vol. 1—3 Bombay, 1935—1938.
9. Shrimad Bhagavad Geeta containing eight commentaries Vol 1—3. Ed by J. Lallurama, M. G. Bakre, D. B Gokhale Bombay. 1912—1915
10. Śrīmadbhagavadgītā śrīrāmānujabhāsyena tadvyakhyayā . tātparyacandrikayā (etc) anugatā. Vol. 1—3. Madras, 1910—1912
11. Gitārthasaṃgraharakṣā gitābhāṣyatātparyacandrikā ca / śrīmadvedāntadeśikagranthamālāyām / paryavekṣakaḥ pariskaraś ca aṇṇangarācāryaḥ / Madras, 1941.
12 Śrīmadbhagavadgītā with Sarvatobhadra of Rājanaka Rāmakaṇtha. Ed by T. R Chintamani Madras, 1941
13 Bhagavad-Gītārthaprakaśikā of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin, with the text Ed by the Paṅdits of the Adyar Library Madras, 1941.
14 Śrimadbhāgavatam (mūlamātram) Bombay, 1950
15. The Bhismaparvan For the first time critically edited by S K Belvalkar Poona, 1947
16 Patañjala-yogasūtra-bhāsya-vivaraṇam of Śankara-bhagavatpāda. Critically ed with Introduction by P. Rama Sastri and S P. Krishnamurti Sastri Madras, 1952
17 Pātañjala-yogadarśanam tattvavaiśāradī-saṃvalita-vyāsabhāṣyasametam / sampadakaḥ śrī rāmaśaṅkara-bhaṭṭācāryah / vārāṇasī, 1963.
18 Mānava Dharma-çastra The Code of Manu. Ed by Jolly L, 1887.
19 Rig-Veda-Saṃhitā together with the Commentary of Sayanacharya Ed by F Max Müller. Vol. 1—4 L, 1890—1892 (repr 1966).
20 Aufrecht Th Die Hymnen des Rigveda. T 1—2 3 Aufl B, 1955
21 Taittirīya Āraṇyaka with a Comment. by Sayanacharya. Ed. by Baba S Phadake Vol 1—2. Poona, 1897—1898 (AASS 36)
22 Taittirīya Brāhmaṇa with a Comment by Sayanacharya Ed. by N B Godbole Vol 1—3 Poona, 1898 (AASS. 37)


* Тексты приводятся в порядке списка сокращений

23 Die Taittiriya-Saṃhitā Hrsg von A Weber Bd 1—2 Lpz, 1871—1872 (Indische Studien, 11—12)
24 Gṛhyasutrāṇi Indische Hausregeln, Sanskrit und Deutsch Hrsg von A F Stenzler Bd 1—2 Lpz, 1864—1878
25 The Satapatha Brahmaṇa according to the text of the Madhyandina çakha with extracts from the comm of Sayana, Hariswamin and Dvivedaganga Ed by A Weber B, 1855
26 Mahābharata-khilabhāga harivaṃsa / gorakhpur, saṃ° 2024

*II Исследования и переводы* *

27 [Алиханова Ю. М] Анандавардхана Дхваньялока (Свет дхвани) Пер с санскр, введ и коммент М, 1974
28 Бонгард-Левин Г М Древнеиндийская цивилизация Философия, наука, религия М, 1980
29 Гринцер П А Древнеиндийский эпос Генезис и типология М, 1974
30 [Елизаренкова Т Я] Атхарваведа Избранное Пер, коммент, вступит ст М, 1976
31 [Елизаренкова Т Я] Ригведа Избранные гимны Пер, коммент, вступит ст М, 1972
32 [Казначеева А П] Бхагавад Гита Пер Владимир, 1909
33 [Каменская А, Манциарли И] Бхагавад Гита, или Песнь Господня Пер с англ и санскр Калуга, 1914
34 Неру Дж Открытие Индии М, 1955.
35 [Петров А А] Багуат-Гета, или Беседы Кришны с Арджуном Пер с англ М, 1788
36 Радхакришнан С. Индийская философия Т 1 М, 1956, т 2 М, 1957
37 Семенцов В С К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты — Классическая литература Востока М, 1972
38 Семенцов В С Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм) М, 1981
39 Семенцов В С Ритмическая структура поэтического текста на примере анализа Бхагавадгиты Автореф канд дис М, 1972
40 [Смирнов Б. Л] Махабхарата II Бхагавадгита (кн VI, гл 25—42) Буквальный и литературный пер, введ. и примеч Изд 2 е, перераб Аш, 1960
41 [Смирнов Б Л] Философские тексты Махабхараты Вып I Кн 1 Бхагавадгита Пер с санскр, предисл, примеч и толковый словарь Аш, 1977 (изд 3 е, воспроизводящее текст 1-го издания 1956 г)
42 [Arnold E] The Song Celestial, or Bhagavad Gītā translated L, 1885
43 [Barnett L D] Bhagavad-Gītā, or Lord's Song translated L, 1905
44 Beloni-Filippi F, Jacobi H Ueber Bhagavad Gītā II 46 — *ZDMG* 58, 1904
44a Bhandarkar D R Introduction — Tarka-bhāsā of Keśava Miśra Bombay, 1937
45 Bhattacharji S The Indian Theogony Cambridge, 1970
46 Biardeau M Ahaṃkāra, the Ego Principle in the Upaniṣad — Contributions to Indian Sociology VIII, 1965

* В алфавигном порядке имен авторов переводов, статей и книг

47 Biardeau M Etudes de mythologie hindoue Cosmogonies puraṇiques Pt 1—3 — BEFEO LIV—LVII, 1968—1971
48 [Bodewitz H W] Jaiminiya Brāhmaṇa I 1—65 Transl and comment with a study «Agnihotra and Praṇāgnihotra» Leiden, 1973
49 van Buitenen J A B A Contribution to the Critical Edition of the Bhagavadgitā — JAOS 85, 1965
50 van Buitenen J A B On the Structure of the Sabhaparvan of the Mahabhārata — «India Maior» J Gonda Festschrift Leiden, 1972
51 van Buitenen J A B Rāmanuja on the Bhagavadgita A Condensed Rendering of his Gitābhasya with Notes Delhi, 1974
52 van Buitenen J A B Ramanuja's Vedarthasaṃgraha Introduction, critical edition and annotated translation Poona, 1956
53 van Buitenen J A B Studies in Saṃkhya I—III aksara-ahaṃkara guṇa — JAOS 76—77, 1956—1957
53a Burlingame E W Buddhist Legends transl from the original Pali Vol 1 Cambridge, Mass, 1921
54 Dasgupta S N A History of Indian Philosophy Vol II—III Cambridge, 1932—1940
55 Davies J Hindu Philosophy The Bhagavad Gīta or the Sacred Lay L 1882
56 De S K Vedic and Epic Kṛsṇa — «Indian Historical Quarterly» 18, 1942
57 [Deussen P] Der Gesang des Heiligen, eine philosophische Episode des Mahabharatam, aus dem Sanskrit übersetzt Lpz, 1911
58 Dumezil G Karṇa et les Pāṇḍava — «Orientalia Suecana» III, 1954
59 Dumézil G Les pas de Kṛsṇa et l'exploit d Arjuna — «Orientalia Suecana» V, 1956
60 Dumont P E L'Isvaragīta, le Chant de Siva, texte extrait du Kurma puraṇa Trad du sanskrit Baltimore—Paris, 1933
61 Edgerton F The Beginnings of Indian Philosophy L, 1965
62 [Edgerton F] The Bhagavad Gīta or Song of the Blessed One, India's Favourite Bible Chicago, 1925
63 [Edgerton F] The Bhagavad Gīta transl and interpreted Pt 1—2 Cambridge (Mass), 1944 (HOS 38—39)
64 Edgerton F The Hour of Death — ABORI VIII, 1962
65 [Eggeling J] The Satapatha Brāhmaṇa according to the Text of the Madhyandina School Pt 1—5 Ox, 1882—1900
66 Emeneau M B Bhagavadgitā Notes — Mélanges L Renou P, 1968
67 Faddegon B Çamkara's Gitābhasya, togelicht en bevordeelt. Amsterdam, 1906
68 Galanos D Gitąhe thespesion melos, metaphr ek tou braxmanikou Athenai, 1848
69 Gandhi M K The Message of the Gita Compiled by R K. Prabhu Ahmedabad, 1959
70 [Garbe R] Die Bhagavadgita aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprunglichen Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter 2 Aufl Lpz, 1921
71 Garbe R Indien und das Christentum Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhange Tübingen, 1914
72 [Geldner K F] Der Rigveda aus dem Sanskrit übersetzt T 1—3 Cambridge (Mass), 1951 (HOS 33—35)

73 Gonda J Aspects of early Vısnuism. Utrecht, 1955
74 Gonda J Change and contınuıty ın Indıan relıgıon The Hague, 1965
75 Gonda J Les relıgıons de l'Inde T 1 Vedısme et hındouısme ancıen P, 1962
76 Gonda J The vısıon of the vedıc poets The Hague, 1963
77 Haas G C O Recurrent and Parallel Passages ın the Prıncıpal Upanıshads and the Bhagavad Gīta — JAOS 42, 1922
78 [Hauschıld R] Dıe Astavakra Gīta B, 1967
79 [Hıll W D P] The Bhagavadgıta translated wıth an Introductıon, an Argument and a Commentary Ox, 1928
80 Hıllebrandt A Aus Brahmaṇas und Upanısaden Gedanken altındıscher Phılosophen Jena, 1921
81 Hıllebrandt A Rıtuallıteratur Vedısche Opfer und Zauber Strassburg, 1897
82 Hıltebeıtel A The Rıtual of the Battle Krıshna ın the Mahabharata Cornell, 1976
82a. Hoens D J. An excurcus on Bhagavadgītā 6 11 — Pratıdānam F B J Kuıper Volume The Hague, 1968
83 Humboldt W von Über unter dem Namen Bhagavad Gıta bekannte Epısode des Mahabharata B, 1826
83a Hume R E The Thırteen Prıncıpal Upanıshads transl from the Sanskrıt Ox, 1931 (repr 1965)
84 [Isvaradatta] Ramanuja's Commentary on the Bhagavadgıta Hyderabad, 1930
85 Jacobı H Incarnatıon (Indıan) — ERE, VII
86 Jacobı H Über dıe Eınfügung der Bhagavadgıta ın Mahābhārata — ZDMG 72 1918
87 Jaıswal S Orıgın and Development of Vaısṇavısm Delhi 1967
88 [Keıth A B] Rıgveda Brahmanas Cambrıdge, Mass, 1920 (HOS 25)
89 [Keıth A B] The Veda of the Black Yajus School entıtled Taıttırıya Sanhıta Vol 1—2 Cambrıdge, Mass, 1914 (HOS 18—19)
89a Kunhan Raja C Introductıon — Bhagavad Gītarthaprakāsıca of Srı Upaṇısad Brahma Yogın Madras, 1941
90 Lacombe O L'absolu selon le Vedanta P, 1966
91 [Lacombe O] La doctrıne morale et métaphısıque de Rāmānuja P, 1938
92 Lacombe O Jñanam savıjñānam — Mélanges L Renou P, 1968
93 Lamotte E Notes sur la Gıtā P, 1929
94 Lévı S La doctrıne du sacrıfıce dans les Brāhmaṇas P, 1898
95 Lévi S «tato jayam udırayet» — ABORI 1, 1918—1919
96 [Lorınser F] Dıe Bhagavad-Gıtā übersetzt und erläutert 4 Aufl Breslau, 1869
97 Ludwıg A Über dıe mythısche grundlage des Mahābhārata — «Berıchte Gesellschaft Bohmıen», 1895
98 [Mahadeva Sastrı A] The Bhagavad Gītā wıth the Commentary of Śrı Sankaracharya Madras, 1961 (1897)
99 [Mylıus K] Dıe Bhagavadgītā Lpz, 1980
100 Oldenberg H Āraṇyaka — «Nachrıchten Gesellschaft Göttingen», 1915
101 Oldenberg H Das Mahābhārata seıne Entstehung, seıne Inhalt, seıne Form Göttıngen, 1922

102. Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wissehschaft. Göttingen, 1919.
103. [Otto R.] Der Sang des Hehrn Erhabenen. Die Bhagavadgītā übertragen und erlautert. Stuttgart, 1935.
104. Otto R. Urgestalt der Bhagavadgītā. Tübingen, 1934.
105 Pāṇḍeya M. Śrī Śaṅkarāt prāg advaitavādaḥ / vārāṇasī saṃvat 2028 (1972).
106. [Radhakrishnan S.] The Bhagavadgītā. L., 1948.
106a. Raychaudhuri H. Materials for the Study of the Early History of the Vaiṣṇava Sect. Calcutta, 1920.
107. Ruben W. Krishna: Konkordanz und Kommentar seines Heldenlebens.— Istanbuler Schriften. 17, 1944.
108. Schlegel A. W. von., Lassen Ch. Bhagavad Gītā id est Thespesion melos... Bonn, 1846.
109. Schmidt H. P. The Origin of Ahiṃsa.— Mélanges L. Renou. P., 1968.
110. Schrader F. Otto. Über Bhagavad-Gita II.46.— ZDMG, 1910.
111 [Senar E.] La Bhagavadgītā trad. du sanscrit avec une Introduction. P., 1922.
112. Sharma S. K. Elements of Poetry in the Mahābhārata. Berkeley—Los Angeles, 1964.
112a. Singh S. Vedānta Desika: His Life, Works and Philosophy. Varanasi, 1958.
113. Simson G. von. Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata.— IIJ. XI, 1969.
114. Sörensen S. Index to the Names in the Mahābhārata. Delhi, 1966.
115 Srinivasachari P. N. The Philosophy of Bhedābheda. Madras, 1950.
116. Srinivasachari P. N. The Philosophy of Viśiṣṭādvaita. Madras, 1946.
117. Tadpatrikar. The Krishna Problem.— ABORI. X, 1929.
118. [Telang K. T.] The Bhagavadgītā transl. into English Prose. Ox., 1908 (SBE. VIII).
119 [Thomson J. S.] The Bhagavad-Gītā or a Discourse between Kṛṣṇa and Arjuna. Hertford, 1855.
120. Thumb A., Hauschild R. Handbuch des Saṇskrit. I—II. Heidelberg, 1953—1958.
121. Upadhyaya K. N. Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi, 1971.
122. Weller F. Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad. B., 1953.
123. [Wilkins Ch.] The Bhagavad Geeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon in eighteen Lectures. L., 1785.
124. [Woods J. H.] The Yoga-System of Patanjali transl. from the Original Sanskrit. Harvard, Mass., 1914 (HOS. 17).
125. [Zaehner R. Ch.] The Bhagavad Gītā with a Commentary based on Original Sources. Ox., 1969.
126. Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation. N. Y., 1962.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*В С Семенцов*

# К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА О ВОЗРАСТЕ БХАГАВАДГИТЫ*

Настоящее сообщение имеет своей целью сформулировать, хотя бы в самом общем виде, ответы на следующие два вопроса

1) имеет ли смысл говорить о «возрасте Бхагавадгиты», а если да, то что следует понимать под этим выражением?

2) каковы временные границы функционирования этого текста?

Эти вопросы, насколько мне известно, еще ни разу не ставились в научной литературе Вместе с тем проблема возраста данного текста обсуждалась не раз Было бы целесообразным (в плане введения) перечислить основные точки зрения специалистов по этому вопросу

1. Систематическое изучение Бхагавадгиты, начавшееся примерно с середины прошлого века, привело к ряду попыток датировать этот текст При этом обнаружилось весьма существенное расхождение в подходе к тексту между европейскими и индийскими санскритологами.

2 Индийские исследователи в своих работах, как правило, обосновывают весьма ранние даты создания памятника К Т Теланг[1] называет IV—III вв до н э , Р Г Бхандаркар[2] — IV в до н э , позднее С Радхакришнан[3] дает уже V в до н э и, наконец, С Дасгупта[4] отодвигает создание памятника к VII—VI вв до н э В этой связи взгляды С Дасгупты следует считать наиболее характерными во-первых, потому, что он опирался на работы своих предшественников, во-вторых, потому, что он лишь более последовательно применил к исследованию памятника те принципы, которые лежали в основе датировок Теланга, Бхандаркара и Радхакришнана Основной аргумент в построениях Дасгупты[5] — наличие в Гите ряда архаичных по языку стихов — так же мало доказывает архаичность всего памятника в целом, как цитаты (в Гите) из Иша-, Катха- и других упанишад могут доказать принадлежность нашего текста к эпохе создания этих упанишад[6] Как показали исследования, в особенности Л Стернбаха[7], древнеиндийской поэзии был присущ гномический характер, что делало возможным весьма широкую и интенсивную миграцию отдельных стихов из одних произведений в другие[8] Этот процесс захватил такие разнородные по характеру (и времени создания) произведения, как упанишады, эпос (включая и позднейшие пураны), Артхашастра, Панчатантра, Хитопадеша и многие другие Представляется бесспорным, что большинство стихов Гиты носит гномический харак-

---

* Статья была опубликована в сборнике «Классическая литература Востока» (М , 1972, с 86—104)

тер[9] А если это так, то примеры, приводимые Дасгуптой[10], свидетельствуют лишь о том, что в Гите имеется ряд архаичных стихов, принадлежащих, по-видимому, к эпохе так называемых средних упанишад К тому же большинство примеров «допанинийских» языковых форм, которые цитирует Дасгупта[11], являются, строго говоря, не до-панинийскими, а непанинийскими — массу подобных отклонений можно обнаружить, например, в пуранах[12] Подробный список языковых аномалий Гиты (с точки зрения панинийских стандартов) можно найти в статье В К Раджваде[13] Нельзя, к сожалению, считать достоверным и такой прием датировки текста, как наличие в произведениях Бхасы, Калидасы и других[14] стихов, сопоставимых по смыслу со стихами Гиты Дасгупта[15] называет такие места «цитатами» (из Гиты), однако это более чем сомнительно — опять-таки ввиду уже упоминавшегося гномического характера стихов поэмы (см замечание Л Стернбаха[16] о «текучей массе устной традиции», на фоне которой отдельные произведения, подобные Бхагавадгите, возникали, видимо, не столько как «создание из ничего», сколько как фиксация уже существующего) С учетом всех этих замечаний датировка, предлагаемая С Дасгуптой, представляется малоубедительной Заслуживает упоминания безоговорочное отрицание индийскими санскритологами интерполяций в тексте поэмы[17]

3 Европейские санскритологи обычно видели в Гите памятник более поздней эпохи А Вебер, Х Лассен[18], а вслед за ними и Дж Дэвис[19] относят создание поэмы к III в н э М Винтерниц[20] называет в качестве вероятной даты I в н э Известный исследователь Махабхараты, Е У Хопкинс[21], правда, не датирует Гиту, однако он выделяет период со II в до н э до II в н э как время «кришнаитской обработки» эпоса, включения в него дидактического материала и т д , наконец, Р Гарбе[22] датирует «первоначальное ядро» Гиты II в до н э , а ее окончательный вариант («ведантическая обработка») — II в н э С именем Гарбе связана особая глава в европейском гитоведении

4 В своем исследовании и переводе Бхагавадгиты[23] Рихард Гарбе поставил и попытался решить ряд вопросов, которые волновали индологов, вероятно, еще со времени Вильгельма фон Гумбольдта существуют ли интерполяции в тексте поэмы, и если да, то какие? какие части памятника следует считать древнейшими? и, наконец, главное как объяснить противоречия и несоответствия в тексте Гиты? Очевидно, что без удовлетворительного решения этих вопросов нельзя говорить о «возрасте» Гиты Не менее очевидно, однако, что вопросы, сформулированные таким образом, предполагают зависимость истории текста от его интерпретации Последнее обстоятельство предопределило недолговечность теорий Р Гарбе, изменение интерпретации повлекло за собой полный пересмотр взглядов на историю текста

5 Еще в 1826 г В фон Гумбольдт[24] говорит о «вставках и добавлениях», вкравшихся в текст Гиты Ту же мысль затем высказывают

А Вебер[25], А Хольцман[26], Е У Хопкинс[27] и др Наконец, Р Гарбе подверг систематическому рассмотрению то, что раньше было предметом догадок Проанализировав основное, на его взгляд, противоречие в учении Гиты — между теизмом и пантеизмом[28], — ученый приходит к выводу, что первое (теизм) принадлежит к древнейшей редакции текста, а второе (пантеизм) представляет собой позднейшую, так называемую «ведантико-мимансическую»[29] обработку «первоначального ядра» Логика исторического подхода привела далее Р Гарбе к утверждению о том, что лишь первоначальное, древнее «ядро» текста является подлинным, настоящим текстом Гиты[30], на этом основании все позднейшие «добавления» предлагалось из текста исключить Эту идею Р Гарбе последовательно провел в своем переводе Гиты, напечатав «добавления» мелким шрифтом В конце его книги[31] находится подробный список «мест, не принадлежавших к первоначальному тексту Бхагавадгиты», с указанием мотивов, побудивших Гарбе исключить эти места

6 Критическая оценка взглядов Р Гарбе не входит в задачу настоящего сообщения по этому вопросу существует специальная литература[32] Принципиально важным является, однако, следующее сама по себе попытка представить учение Гиты (равно как и любого другого древнего текста) в виде соотношения двух различных систем (с последующим установлением временного разрыва между ними, т е представления одной из этих систем в качестве древнейшей) является вполне обоснованной и законной, неоправданной представляется лишь следующая попытка Р Гарбе — убрать из текста позднейшую систему и, таким образом, отказаться от попытки интерпретировать текст таким, каков он есть Поэтому работы ученых, развивавших идеи Р Гарбе (М Винтерниц[33], затем Р Отто[34]), могут рассматриваться как своеобразное reductio ad absurdum этих идей если Гарбе оставил (в качестве «древнейшего ядра») от Гиты 528 шлок (из 700), то Р Отто — лишь 132 шлоки[35], что составляет менее одной пятой текста поэмы Таким образом, идеи Р Гарбе были окончательно дискредитированы, индологи следующего поколения — следует назвать в первую очередь работы Ф Эджертона[35а], У Д Хилла[36] и Э Ламотта[37] (эти работы появились в 20-е годы, т е еще до выхода в свет работы Р Отто) — решительно отказались от всяких попыток расчленить Гиту и стали рассматривать ее как целостный текст Основанием для такого рассмотрения является факт непрерывного функционирования памятника (в его современном виде) в течение многих столетий[38]

7 Думается, что этот (функциональный) подход к изучению и интерпретации Гиты является наиболее перспективным Он предполагает рассмотрение текста (Гиты) в качестве целостного, вовсе не предрешая вопроса о характере возникновения самого текста Текст мог формироваться постепенно, в течение нескольких веков, он мог испытывать различные превращения, расти за счет добавлений и сокращаться за счет убавлений, и тем не менее мы рассматриваем его как единое целое, поскольку установ-

ленным является факт функционирования данного текста в качестве такого целого. Откуда мы об этом знаем? Существуют свидетельства целостного восприятия текста (Гиты) в различной среде и в разные исторические эпохи. Такими свидетельствами являются комментарии на Гиту, которых насчитывается великое множество[39]. Очевидно, функционировать (поскольку речь идет о тексте) — это значит быть воспринимаемым, т.е (поскольку речь идет о Гите) быть комментируемой. Отсюда можно сделать два вывода:

1) вне существующей комментаторской традиции Бхагавадгита рассматриваться (функционально) не может. Строго говоря, таких традиций не одна, а две: шиваитская (Шанкара и его последователи) и вишнуитская (Рамануджа и его школа): это соответствует общепринятому делению индуизма на вишнуизм и шиваизм;

2) начало (во времени) функционирования Бхагавадгиты может быть обозначено появлением первого по времени комментария на нее — «Гитабхашьи» Шанкары. Время жизни Шанкары обычно помещают между 788 и 820 гг. н.э.[40]. Из этого следует, что Гита начала функционировать в индуизме не ранее чем в начале IX в. н.э. Подчеркнем, что этот вывод не имеет никакого отношения к проблеме датировки самого текста, т.е. времени его создания (или возникновения).

8. Последний вывод, однако, нуждается в существенных оговорках. Попытка привязать начало функционирования данного текста к появлению первого (дошедшего до нас) комментария на него может вызвать следующие два возражения:

1) текст мог функционировать в течение неопределенно долгого времени без каких-либо комментариев;

2) могли существовать более ранние, чем «Гитабхашья» Шанкары, комментарии на Гиту, не дошедшие до нас.

Первое из этих возражений можно до некоторой степени устранить, сославшись на специфический характер текста, о котором здесь идет речь. Очевидно, Гита — это не только весьма авторитетный памятник: это один из трех наиболее авторитетных (в системе индуизма) текстов (prasthāna trāya), (двумя другими являются, как известно, упанишады и «Брахмасутры» Бадараяны). Таким образом, под «функционированием» этого текста мы будем иметь в виду его функционирование в системе индуизма, который также немыслим без Гиты, как Гита немыслима вне индуизма. Однако такое положение вещей существовало не всегда. Известно[41] (об этом имеются указания в самом тексте), что вначале (а как долго продолжалось это «начало», сказать невозможно) Гита воспринималась как неортодоксальный текст. Должно было пройти достаточно долгое время, прежде чем Гита поднялась от этой своей неортодоксальности до высот абсолютного авторитета. Назовем это время периодом существования текста. В этом случае появление первого комментария будет означать признание авторитетного характера текста в качестве fait

accompli. То, что этот перелом произошел где-то в VIII—IX вв. н.э., не является случайностью: именно в это время (VII—VIII вв.) на юге Индии расцветает поэзия бхакти — деятельность альваров и ачарьев[42]. О том, какую роль играют идеи бхакти в Гите, говорить не приходится.

Что касается второго возражения, то доказать отсутствие дошанкарийских комментариев на Гиту, конечно, невозможно. Однако есть некоторые факты, говорящие в пользу такого предположения. Во-первых, Шанкара ни разу не ссылается и не цитирует своих предшественников. Правда, во вступлении к «Гитабхашье» он вскользь упоминает[43] о «некоторых», объяснявших Гиту и до него, однако можно предположить, что он имеет здесь в виду не столько систематические попытки интерпретации текста (комментарии), сколько разноречивые мнения, бытовавшие в народе[44]. В дальнейшем[45], в полемических частях «Гитабхашьи», он опять говорит о каких-то оппонентах[46], но и здесь это скорее стилистический прием, свойственный индийскому философскому комментарию вообще, чем упоминание о каких-то конкретных противниках. Следует заметить, что форма индийского философского комментария еще практически не изучена. Знание формальных приемов изложения материала, аргументирования, полемики с оппонентами (воображаемыми и конкретно подразумеваемыми) и т.д. могло бы существенно облегчить решение вопросов, подобных интересующему нас. В этой связи в качестве предварительного шага в направлении такого изучения формы комментария можно было бы попытаться сформулировать следующую частную проблему: каково соотношение между плотностью комментария и характером комментируемого текста? Иными словами: имеет ли право тот или иной комментатор пропускать (оставлять без объяснения) отдельные места комментируемого текста, а если да, то в каких случаях? Можно предположить, что степень плотности философского комментария находится в прямой зависимости от степени авторитетности данного текста (в пределах той или иной традиции). Как известно, Шанкара пропускает (не комментирует) первую главу Гиты. Сопоставим на фоне этого следующие факты:

1) Шанкара не оставляет без объяснения ни одного места в своих комментариях на упанишады (не говоря уже о «Брахмасутрах», которые, собственно говоря, не могут быть восприняты вообще без комментария);

2) число прокомментированных стихов первой главы постепенно увеличивается от Шанкары (IX в.) — через Рамануджу и Рамакантху (XI в.)[47] — к Анандагири[48] и всем последующим комментаторам[49].

По-видимому, эти факты говорят о том, что во времена Шанкары Гита еще не имела в системе индуизма статуса абсолютно авторитетного текста. Не явилась ли в таком случае «Гитабхашья» первой попыткой философского оправдания Гиты с позиций ортодоксального брахманизма (ср. уже цитировавшееся замечание Фаркьюхара о перво-

начально неортодоксальном характере Гиты)? Трудность этой попытки, по-видимому, и привела Шанкару к целому ряду натяжек в объяснении текста[50]

9 Все эти замечания, как мне кажется, дают некоторое основание считать VIII—IX вв н э переломным временем в истории текста, своего рода «точкой отсчета» в функционировании Гиты именно как Гиты На это указывают и некоторые соображения текстологического характера Существуют ли сколько-нибудь значительные варианты текста Гиты? До появления работ Ф О Шрадера[51] считалось, что нет Индологи были убеждены[52] в абсолютной стабильности текста Гиты, которую Теланг[53] сравнивал в этом отношении с Ригведой и сутрами Панини Любопытно, что всего лишь за три года до опубликования своей работы о кашмирской редакции Бхагавадгиты (1930) сам Шрадер пишет[54] об отсутствии вариантов в тексте Гиты и о «необоснованности» предположения о наличии существенных изменений в нем

10 В настоящее время факт существования нескольких (по крайней мере, четырех) редакций Бхагавадгиты можно считать установленным[55] Эти редакции суть следующие

1) стандартный текст в 700 шлок, принятый большинством комментаторов (начиная с Шанкары)[56] Обозначим его буквой В (вульгата),

2) кашмирский текст (К) в 715 шлок[57], существенно отличный в целом ряде мест от В[58] Этот текст также имеет несколько комментариев, составленных в Кашмире в IX—XI вв н э[59] Впоследствии (начиная с XII в ) В вытесняет К из Кашмира[60] По этому поводу Шрадер справедливо замечает «С победой (учения) Шанкары В победила также и в Кашмире К перестала распространяться в рукописях, если не считать узкого круга „староверов“»[61],

3) яванская редакция (Я)[62], о которой известно следующее где-то около 1000 г н э[63] был сделан перевод на древнеяванский язык Бхишмапарвы, частью которой является Гита Особенностью этого «перевода», по словам Яна Гонды[64], является то, что он состоит частью из сокращенного пересказа текста Гиты, частью — из более или менее точного перевода, в который, что особенно важно, вкраплены цитаты из санскритского оригинала Исследование этих цитат приводит С К Бельвалькара[65] к таким выводам

а) древнеяванский переводчик цитирует 80 3/4 шлок, пересказывает 56 шлок,

б) он цитирует далее 1 ануштубх и две четверти триштубха, которым в исходном тексте (ни в одной из редакций) ничто не соответствует,

в) пересказывает массу материала, который отсутствует в тексте Гиты

Анализируя 194 строки (разной длины) санскритских цитат, Бельвалькар обнаруживает, что из них только 99 строк соответствуют стандартному тексту (В), а остальные обнаруживают более или менее значи-

тельные отклонения, 5 из них восходят к кашмирскому тексту (К), остальные 66, по-видимому, относятся к той (третьей по счету) редакции текста (Я), который и лег в основу яванского перевода-пересказа Сам Бельвалькар такого вывода не делает, однако у нас есть достаточные основания сделать его для тех 12% санскритского текста, которые дает древнеяванская парафраза, число отклонений достаточно велико Факт существования еще одной редакции Гиты можно считать установленным Примерно в этом смысле высказывается и Ян Гонда[66] Как уже отмечалось, древнеяванская парафраза была сделана примерно в конце X в н э , а это значит, что третья редакция (Я) датируется, как минимум, X (а может быть, даже IX) в н э ,

4) не дошедшая до нас редакция Гиты в 745 шлок, о которой упоминает Махабхарата[67] в стихах, непосредственно следующих в Бхишмапарве за Гитой Есть некоторые основания считать, что эта редакция была распространена на севере Индии[68] О тексте Гиты упоминает кашмирский комментатор Кешава Кашмирин[69] и мусульманский историк Абу-л Фазл[70] Вероятно, в эпоху Акбара с этого текста был сделан перевод на персидский язык[71] Анализ этого (или еще одного?) перевода, как сообщает Т Р Чинтамани[72], появился в специальном выпуске журнала «Кальяна Кальпатару», посвященном Бхагавадгите Эта статья, к сожалению, осталась мне недоступной

11 Все эти текстологические наблюдения позволяют сделать вывод о существовании по крайней мере четырех рецензий текста Бхагавадгиты, из которых две (В и К) восходят к IX в н э , одна (Я), вероятно, к X в и, наконец, последняя, о которой мы имеем лишь косвенные данные, могла существовать вплоть до XVI в н э Чем можно объяснить в таком случае постепенное[73] изъятие из обращения всех редакций, кроме одной (В)? Думается, ответ может быть только один текст В сохранился и продолжал функционировать вплоть до наших дней потому, что именно он лег в основу наиболее важных комментариев, и прежде всего Шанкары, а затем и Рамануджи (соответственно IX и XI вв ) Таким образом, деятельность комментаторов явилась той силой, которая «встроила» Гиту в систему индуизма, зафиксировала и сохранила[74] ее форму, построила систему понятий, определивших ее содержание

13 Итак, на вопросы, сформулированные в начале статьи, можно ответить следующим образом

1 Выражение «возраст Бхагавадгиты» можно понимать двояко Исторически Гита существовала — в виде нескольких (быть может, многих) вариантов — уже с III в до н э По-видимому, текст отличался значительной текучестью в него могли вставляться как отдельные шлоки, так и целые главы[75] Гномический характер текста делал невозможной какую-либо фиксацию его формы Текст наверняка продолжал трансформироваться еще в IV в н э [76], а возможно, и позднее Функционально Гита существует в индуизме как один из трех наибо-

лее авторитетных текстов (prasthāna) не ранее чем с конца VIII — начала IX в. н.э.

2. Последнее утверждение заключает в себе ответ и на второй вопрос.

## Примечания

[1] «The Bhagavadgita with the Sanatsujatiya and the Anugita», translated by Kashinath Trimbak Telang, Oxford University Press, 1908 («Sacred Books of the East», vol VIII), стр 19, 29, 34

[2] *R G Bhandarkar* Vaiśnavism, Śaivism and minor religious systems, Strassburg, 1913, стр 13

[3] *S Radhakrishnan* Indian Philosophy, vol I, London, 1922, стр 524

[4] *S Dasgupta* A History of Indian Philosophy, vol 2, Cambridge University Press, 1932, стр 551 («pre-Buddhistic»)

[5] Там же, стр 550—551

[6] *G C O Haas* Recurrent and parallel passages in the principal Upanishads and the Bhagavadgita, with reference to other sanskrit texts — JAOS, vol 42, стр 1—43, *R E Hume* The Thirteen Principal Upanishads, Oxford University Press, 1931, стр 516—562 (Gita· стр 560—562)

[7] *L Sternbach* The Hitopadeśa and its sources, American Oriental Society, 1960, Canakya-Niti Text-Tradition by L Sternbach (Vishveshvaranand Vedic Research Institute, vol XXVII, XXVIII, XXIX, Hoshiarpur, 1963), *L Sternbach* Supplement to O Böhtlingk's Indische Sprüche, Wiesbaden, 1965

[8] « it is an impossible task to find the authors of the numerous aphorisms which occur in Sanskrit literature, they are often repeated in several different works, since they belong to the floating mass of oral tradition» (*L Sternbach* Supplement . , стр VII)

[9] Строго говоря, почти вся поэма, за исключением гл I (вступительной) и гл XI (описание видения вишва-рупы), которым в той или иной степени присущ сюжетный характер, сюда же можно отнести также реплики Арджуны, Санджаи, заключение поэмы

[10] *S Dasgupta* A History , vol 2, стр 551

[11] Там же

[12] «There is refined style and there is careless style, but the latter is late Puranic as well as antique, and the carelessness proves nothing beyond the fact that the poet either did not know or did not regard classical rules» (*E W Hopkins* The Great Epic of India, its Character and Origin, New Haven, 1901, стр 234)

[13] «The Bhagavadgita from Grammatical and Literary Points of View», by V K Rajvade — «R.G Bhandarkar Commemoration Volume», Poona, 1917, стр 325—338

[14] *B G Tilak* Śrimadbhagavadgītārahasya athavā karmayogaśastra, teraḥvān saṇskaraṇ 1965 (на хинди), стр 3—5

[15] *S Dasgupta* A History , vol 2, стр 550

[16] См прим 8

[17] «The religious care with which that text has been preserved is very worthy of note This preservation is most interesting. It doubtless indicates that high veneration

for it which is still felt and has long been felt, by the Hindus» (*K T Telang* The Bhagavadgita, стр 34)

[18] «Bhagavadgita id est Fespesion Melos etc » Aug Schlegel, ed Chr Lasseni, Bonnae, 1846

[19] «Hindu Philosophy The Bhagavadgita or the sacred lay », transl with notes by John Davies, London, 1889, стр 183, 194, 200

[20] *M Winternitz* Geschichte der indischen Literatur, Bd I, Leipzig, 1908, стр 374

[21] *E W Hopkins* The Great Epic , стр 397—398 « remaking of the epic with Krishna as all-god, intrusion of the masses of didactic material, addition of puranic material, old and new; multiplication of exploits, 200 B C — 100—200 A.D », стр 205 « . rewritten Gita, unquestionably one of the older poems in the epic, though not necessarily an old part of the epic»

[22] «Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und Alter, von R Garbe», Leipzig, 1905, стр 64

[23] *R Garbe* Die Bhagavadgītā , стр 5—64 (Einleitung), 67—154 (Uebersetzung), 155—159 (Anhang, über die der Bhagavadgītā ursprünglich nicht angehörigen Stellen)

[24] *W von Humboldt* Ueber unter dem Name Bhagavadgītā bekannte Episode des Mahābhārata. — «Abhandlungen der Academie der Wissenschaften», Berlin, 1826, стр 53 «. .sich Einschiebungen und Zusätze, wenn man auch nicht imstande ist, sie einzeln anzugeben, mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten lassen», стр 54 «Auch würde der Zusammenhang der einzelnen Lehrsätze wahrscheilich fester gewesen sein, wenn schon den ersten Entwurf die Idee eines Ganzen beherrscht hätte»

[25] *A Weber* Indische Studien, Bd. II, Berlin, 1853, стр 394 «Die Bhagavadgītā nur als eine Zusammestellung zum Teil höchst verschiedenartiger Stücke gelten kann» См также стр 205

[26] *A Holtzmann* Das Mahābhārata und seine Teile, Kiel, 1892, Bd I, стр 117, 127, Bd II, стр 163—165

[27] *E W Hopkins* The Great Epic. , стр 205, 235, 402

[28] *R.Garbe* Die Bhagavadgītā.. , стр 9—10 и сл

[29] Там же, стр 14 и сл

[30] Там же, стр 17

[31] Там же, стр 155—159

[32] *L de la Vallée Poussin* («Revue d'Histoire et Littérature religieuses», 1905, стр 206—208), *E W Hopkins* («Journal of the Royal Asiatic Society», 1905, стр 206); *B Faddegon* Shaṃkara's Gitabhāshya, стр 12, *H Oldenberg* Bemerkungen zu Bhagavadgītā — «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil -hist Klasse», 1919, стр 321—332), *G Grierson* Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. II, стр 540, «Indian Antiquary», 1908, стр 251, *R Simon* Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1905, № 147), *M Winternitz* Geschichte der indischen Literatur, Bd I, стр 373, *F Otto Schrader* («Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», № 64, стр 340), *G Franzo* De Kapili Filosofia et de Bhagavadgītā, Pisa, 1991, *P E Pavolini* Recenti lavoti sulla Bhagavadgītā, Firenze, 1912, стр 7, *J Hertel* («Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte», № 9, стр 363—635), *E Lamotte* Notes sur la Bhagavadgītā, Paris, 1929

[33] *M Winternitz* («Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes», 1907, стр 196)

[34] *R Otto* Der Sang des Hehrn Erhabenen, die Bhagavadgītā übertragen und erläutert, Stuttgart, 1935, *R Otto* Urgestalt der Bhagavadgītā, Tubingen, 1934

[35] «The Bhiṣmaparvan, for the first time critically edited by S K.Belvalkar», Poona, 1947, стр. XCII и сл

[35a] «The Bhagavadgītā, translated and interpreted by F Edgerton» Pt I, text and translation, Pt II, Interpretation and Arnold's translation («Harvard Oriental Series», vol 38, 39)

[36] «The Bhagavadgītā, translated from the sanskrit with an introduction, an argument and a commentary by W D.P Hill», Oxford University Press, 1928

[37] *E.Lamotte* Notes sur la Bhagavadgītā (Introduction)

[38] Окончательная фиксация текста памятника произошла, по-видимому, в начале IX в н э Об этом см ниже

[39] *S Dasgupta* A History . , vol 2, стр 437—443 См также «The Bhagavadgītā with 11 commentaries», Bombay, 1935, «The Gītā with 8 commentaries», Bombay, 1937 (ed 2)

[40] *O Lacombe* L'Absolu selon le Vedanta, Paris, 1966 (ed 2), стр 22—23 *S Dasgupta* A History , vol 1, стр 229, *С Радхакришнан* Индийская философия, т II, М , 1957, стр 397, *J N Farquhar* An outline of the religious literature of India, London, 1920, стр 127 (788—850), большинство исследователей, таким образом, относит Шанкару к первой четверти IX в н э , датировка Т К Чинтамани, который помещает его между 655 и 687 гг н э , малоубедительна «Śrīmadbhagavadgītā with Sarvatobhadra», edited by T.R Chintamani, Madras, 1941, стр. XXIII (Introduction) Мандана Мишра, современник Шанкары, жил в начале IX в Вачаспати Мишру, который комментировал их обоих, обычно датируют серединой IX в , см по этому поводу *S Dasgupta.* A History..., vol 2, стр 87, 106, The Yoga-system of Patanjali, translated from the sanskrit by J H Woods, Harvard University Press, 1914 («Harvard Oriental Series», vol 17), стр XXI—XXIII

[41] *J N Farquhar* An outline , стр 91 « though the teaching of the Gita is now the very cream of orthodoxy, it was in some respects heterodox when the poem was written This comes out most clearly in the section of the second book (II, 41—46), where the Vedas are spoken of with some scorn, and in several passages elsewhere in which the opponents of Krishna are very vehemently criticized».

[42] *S Dasgupta* A History ., vol 3, стр 63, O Lacombe L'Absolu , стр 28, *P N Srinivasachari* The Philosophy of Visistadvaita, Madras, 1946, стр 504

[43] śrīmadbhagavadgītā / ānandagīrikṛtaṭīkāsaṃvalitaśaṃkarabhāṣyasametā / āgāśe ityupāhvaiḥ kāśīnāthaśāstribhiḥ saṃśodhitam etatpustakam / ānandāśrama sanskṛtagranthāvaliḥ / granthānkaḥ 34/, 1936, стр 6, 27

[44] См стр 6 «tadidaṃ gītāśāstraṃ samastavedārthasārasaṃgrāhabhūtaṃ durvijneyārtham / tadarthāviśkāraṇāyānekairvivṛtapadapadārthavākyārthanyāyamapyatyantaviruddhanekārthatvena laukikairgṛhyamāṇamupalabhyāhaṃ vivekato 'rthanirdhāraṇārthaṃ saṃkṣepato vivaraṇam kariśyāmi», т е «итак, этот авторитетный текст (под названием) Гита, который представляет собой компендиум сущности всех вед, весьма труден для понимания Правда, некоторые, с целью сделать его смысл понятным, раскрывали взаимосвязь отдельных слов, а также смысл слов и предложений Однако, не будучи специалистами, они понимают [эту взаимосвязь] весьма непоследовательно и противоречиво Увидев это, я намерен произвести краткое аналитическое исследование текста, чтобы установить его смысл» Ср перевод Махадевы Шастри «This famous Gita-Śastra is an epitome of the essentials of the whole Vedic teaching, and its meaning is very difficult to understand Though, to afford a clear view of its teaching, it has been explained word by word and sentence

by sentence, and its import critically examined by several commentators, still I have found that to the laity it appears to teach diverse and quite contradictory doctrines I propose therefore etc » Вряд ли в тексте есть основание для «комментаторов», которые «критически исследовали» текст и т д Махадева Шастри следует здесь не тексту «Гитабхашьи», а субкомментарию Анандагири (srīmadbhagavadgītā, стр 6) Далее он пытается идентифицировать «комментатора», на которого якобы ссылается Шанкара, как Вриттикару «According to Anandagiri, the Vrittikara is the commentator here referred to, A vrittikara's interpretation of the Brahmasutras I 1 11—19 is also referred to by Śamkaracharya in his commentary to that section (śrimadbhagavadgītā, стр 23) Последнее утверждение, однако, не совсем точно в указанном месте Шанкара не ссылается эксплицитно на Вриттикару Бодхаяну — он говорит лишь о каком-то комментаторе, которого Анандагири идентифицирует как Вриттикару Бодхаяну (он называет его также Упаваршей) Однако, как показал ван Бойтенен (*J A B van Buitenen* Ramanuja's Vedarthasamgraha, Poona, 1956, Introduction, стр 19, 23, 24), ко времени Анандагири (XIII в ) никаких определенных сведений об этом Вриттикаре (что означает просто «комментатор», «автор вритти») не сохранилось Поэтому опираться на идентификацию Анандагири (kecidāhuḥ-vṛttikāram abhipretam) нельзя В результате и следующее утверждение Махадевы Шастры « it is very probable that one and the same person was the author of the two Vrittis or commentaries. not unlikely that the author of the Vritti on the Gita was no other that Bodhayana who is said to have written a voluminous commentary on the Brahmasutras» (The Bhagavadgita with the commentary of Sri Sankaracharya translated from Sanskrit into English by A Mahadeva Sastri, Madras, 1897, стр 4, 23) — теряет свою силу

Процитированное место из «Гитабхашьи» содержит в пределах одного предложения явно параллельные конструкции anekair vivṛta — laukikair gṛhyamāna(m), что позволяет, как мне кажется, связать эти словосочетания и грамматически, и по смыслу laukikair anekair vivṛtaṃ gṛhyamānaṃ nyāyam upalabhya etc

[45] Там же, стр 27 и сл

[46] «tatra kecidahuḥ», «atha», «tatra», «nanu» etc

[47] Рамануджа кратко комментирует 11 стихов первой главы (из 47), Раджанака Рамакантха комментирует 7 стихов первой главы

[48] Анандагири, несмотря на то, что он составлял глоссу на «Гитабхашью» Шанкары, а не самостоятельный комментарий на Гиту, объясняет более или менее подробно (иногда объединяя стихи по два и по три) все 47 стихов первой главы Гиты

[49] Ср такие комментарии, как «Пайшачабхашья» Ханумана, «Брахманандагири» Венкатанатхи, «Бхаратабхавадипа» Нилакантхи, «Амритатарангини» Пурушоттамы и др

[50] См *S Dasgupta* A History. , vol 2, стр 437—438

[51] *F Otto Schrader* The Kashmir Recention of the Bhagavadgītā, Stuttgart, 1930, *F O Schrader* Rezensionen der Bhagavadgītā — «Festschrift M Winternitz», Leipzig, 1933, стр 41—50

[52] «nulla codicum discrepantia» (*Schlegel et Lassen* Bhagavadgita, стр VII)

[53] *K T Telang* The Bhagavadgītā with the Sanatsujatīya , стр 8

[54] *F O Schrader* Neues über die Bhagavadgītā — «Festgabe R Garbe», Berlin, 1927, стр 171

[55] Здесь и в дальнейшем имеется в виду лишь самый факт существования четырех, в достаточной степени отличных одна от другой, редакций Бхагавадгиты

Никакие вопросы о большей или меньшей предпочтительности той или иной редакции, а также об их составе, возрасте и т д не поднимаются

[56] «Bhagavadgītā with 11 commentaries», Bombay, 1935, «The Gītā with 8 commentaries», Bombay, 1937

[57] *F Otto Schrader* The Kashmir Recention of the Bhagavadgītā, *T R Chintamani* Śrīmadbhagavadgītā , стр XLIII—LXXX

[58] Подробный анализ кашмирской редакции Гиты см в «The Bhismaparvan », стр LXXVIII, *S K Belvalkar* The So-called Kashmir Recention of the Bhagavadgita — «New Indian Antiquary», vol 2, № 4, стр 211

[59] *T R Chintamani* Śrīmadbhagavadgītā . , стр XXXVII—XL

[60] Там же, стр XXIII

[61] *F O Schrader* Rezensionen , стр 42

[62] *J Gonda* The Javanese Version of the Bhagavadgītā — «Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde», 1935, стр 36—82, «The Bhiṣmaparvan » стр XCII

[63] *J Gonda* The Javanese Version ., стр 36

[64] Там же, стр 36—37

[65] «The Bhiṣmaparvan », стр XCIII—XCIV

[66] *J Gonda* The Javanese Version ., стр 38

[67] «ṣaṭṣatānisaviṃśāni ślokānāṃ prāha keśavaḥ / arjunaḥ saptapāñcaṣat saptaṣaṣṭiṃ tu sañjayaḥ / dhṛtarāṣṭraḥ ślokam ekam gītāya mānamucyate //, т е «Кешава (Кришна) произнес шлок шестьсот двадцать / Арджуна — пятьдесят семь, Санджая же — шестьдесят семь / Дхритараштра — одну шлоку Таков счет Гиты /» — что дает 620+57+67+1 = 745 В, соотв 574+84+41+1 = 700

[68] *T R Chintamani* Śrīmadbhagavadgītā . , стр XVII

[69] Там же, стр XVI

[70] Там же, стр. XVII

[71] Там же, стр XVII—XVIII

[72] Там же

[73] *F O Schader* Rezensionen. , стр 43, *T R Chintamani* Śrīmadbhagavadgītā стр XX—XXI

[74] Одной из функций комментария, несомненно, являлась защита текста от искажений, не только смысловых, но и текстуальных, что отразилось в таких, например, названиях комментариев «Гита-артха-санграха-ракша», «Панчаратра-ракша» и т д («ракша» = «защита»)

[75] Интересно, что четыре последние главы Гиты вообще не отражены (если не считать двух-трех заключительных стихов гл XVIII) в яванском переводе-пересказе Гиты На поздний характер последних глав указывали задолго до опубликования древнеяванской версии Р Гарбе и М Винтерниц Механизм включения Гиты в Махабхарату рассматривается в статье *G von Simson* Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhiṣmaparvan des Mahābhārata — «Indo-Iranian Journal», vol XI, № 3, стр 159—174

[76] Следующая, например, шлока

ṛṣibhir bahudhā gītaṃ
chandobhir vividhaiḥ pṛthak /
brahmasūtrapadaiś cai'va
hetumadbhir viniscitaiḥ //,

т е «[Это] было воспето провидцами многообразно,
в разных гимнах по отдельности,

а также и в афоризмах Брахмасутр,

логически обоснованных, определенных» (XIII, 4)

Большинство исследователей (в том числе и авторы последних по времени обширных монографий о Гите Ф Эджертон и Р Ч Зэнер) отказываются признать, что в этой шлоке упоминается известный текст III—IV в н э «Брахмасутры» Бадараяны, и переводят это место как «афоризмы о Брахмане» или даже «Упанишады» (поскольку в упанишадах также речь идет о Брахмане) См *F Edgerton* The Bhagavadgītā («Harvard Oriental Series», vol 38, стр 127, 186, *R C Zaehner* The Bhagavadgītā with a commentary based on the original sources, Oxford, 1969, стр 90, 335) Представляется более оправданным отнести окончательную фиксацию текста памятника к IX в н э и признать как нечто вполне естественное возможность появления в нем интерполяций (быть может, довольно значительных) на всем временно́м интервале от V—IV вв до н э вплоть до IX в н э В рамках той концепции, которая излагается в настоящей статье, это нисколько не ставит под сомнение целостность текста (в функциональном плане), вместе с тем необходимость в натяжках (вроде только что упомянутой) отпадает

## СОДЕРЖАНИЕ



Научное издание

**Бхагавадгита**

Перевод с санскрита,
исследование и примечания
В.С.Семенцова

*Издание второе,
исправленное и дополненное*

Художник *Э.Л.Эрман*
Корректоры *Е.В.Карюкина*, *И Г Ким*
Компьютерная верстка *М.П Горшенкова*, *Е.В Катышева*

*ЛР № 020910 от 02.09.94. Подписано к печати 02.04.99*
Формат 84 × 108 1/32. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,4
Усл. кр.-отт. 13,6. Уч.-изд.л. 13,7. Тираж 5000 экз. Изд. № 6887.
Заказ № 602

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93








«Моя жизнь была полна внешних трагедий, – писал великий Махатма Ганди, – и если они не оставили на мне видимого следа, то это благодаря учению Бхагавадгиты».

Всеволод Сергеевич Семенцов, безвременно скончавшийся в 1986 году, вскоре после выхода его книги, занимался Бхагавадгитой много лет. Он был лучшим ее знатоком у нас в стране и остался им по сей день. Его подход к интерпретации учения Бхагавадгиты основан на глубоком осмыслении функций этого священного текста, всестороннем изучении древнего индийского ритуала.